

Bu eserin;
kataloglanması, dijital ortama aktarılması ve
elektronik ortamda kullanıma sunulması
İstanbul Kalkınma Ajansı (İSTKA)'nın desteğiyle
İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı
Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü (Atatürk Kitaplığı)
tarafından gerçekleştirilmiştir.

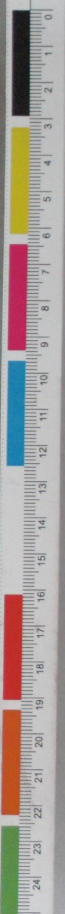
Proje No : İSTKA/2012/BİL/233
Destek Programı : Bilgi Odaklı Ekonomik Kalkınma Mali Destek Programı
Projeyi Destekleyen : İstanbul Kalkınma Ajansı (İSTKA)
Proje Adı : Osmanlı Dönemi Nadir Eserlerin
Kataloglanması, Dijital Ortama Aktarılması ve
Elektronik Ortamda Kullanıma Sunulması
Proje Sahibi Kuruluş : İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı
Proje Yüklenicisi : Yordam BT Ltd. Şti.
Proje Uygulama Yeri : Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü - Atatürk Kitaplığı
İSTANBUL – Beyoğlu



265

İSTANBUL
BÜYÜKŞEHİR
BELEDİYESİ
ATATÜRK KİTAPLIĞI

LB.8
AK KİTAPLIĞI
265
1924
İSTANBUL KÜLTÜR BAKANLIĞI





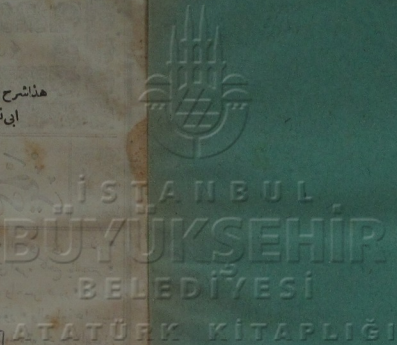
İSTANBUL
BÜYÜKŞEHİR
BELEDİYESİ

OSMAN ERGİN
KİTAPLARI
No

ATATÜRK KİTAPLIĞI

قائمة
مكتبة
X

هذا شرح فصوص الحكم للمعلم الثاني
ابن نصر الفارابي للشيخ
اسماعيل المستنير
الفارابي



OSMAN ERGİN
KİTAPLARI
No 265

12263
هذا شرح فصوص الحكم للمعلم الثاني
ابن نصر الفارابي للشيخ
اسماعيل المستنير
الفارابي



شرح قصص الفارابي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي انشا هو رب المهبات بالقضاء السابق على القدر
والبدع - واهر العقول ونفوس القوى يسابق امره كلهم بالصر
احكم نظام العالم ؟ بجاهر حكمته على الباطن وجهه واسن صورته والباطن
على بركات الامور - ومن بركاتها المعنى والصور والصلوة على نبينا
محمد افضل من اوتي الحكم من البشر - صلوة تامة متواترة على الهويول
الاعراض والصور - وبند في فمنا شهدت العقول السليمة والطباع
المستقيمة بان للعلوم شرفا وجلالا والبهمة وجلالا - خصوصا علم المسي
بالحكمة النظرية المشرفة بتخصيلها القوة البشرية - الكامل لمعرفة
الحقائق الخارجية المبتدئة من بدايتها - وانتظام سلسلة اسباب الاعيان
المتمهية الى غايتها - ويجب على كل عاقل ان يطالبه ويحصله - يستعد
بالامداد القوي الاخرية - من حصوله فقد اغتم بالسعادة - ومن عجزه
فقد خسر الدنيا والاخرة - وكانت الرسالة المنسوبة الى قوة الحكماء
المتأهين قرينة صون اعصاب الحقبة في الفاسوف الذي لا اسم عنه

في الاعصار

الاعصار في بيان المعاني - ولا أنى فربما لفطنت الدوار في الابه الباني - الذي
احسن القواعد الى ان لقب بالعلم الثاني - الشيخ الاجل اني نصر الفارابي
شكر الله سبحانه وارضاها - ووجدت اعلى القراء ليس مثقله ونشوا - كما فيه
شفا من امراض الجاهل والاعتوج - ووجدت من اسلم الحيات - ساء يا لجواهر
كاهن كالانصوس - يحويها على ثلاث تجري تجري النصوص على شاملا
لمباحث جليلة متعالية ان تالها القيعض الفكرى - ومطلب ثبيلة غالية
يجب في اسانها الجرس القوى - فيجرت العقول في عو بضانها - ويجرت
الافهام عن حل مشكلاته - كنوزها في حق حضور عباداته تجزئة - وروى
حقائقه في قابض الحارة - بطلونه مما حل الى الآن - ينال البيان عقد
مفضلته - وما تحت ايدي الافكار بهند ابواب عقائده - فمر ليس بكانه
في خيام الانجاب مقصودة - والمطابق مما يند تحت حجب الافاظه متورة
فامرت ان اكشف عن وجوه مخدلاته نقائله - وامرط عن حضان خرايد
جواهره - فغير حده بحمد الله سبحانه - شرحا لغير مطو - بالرموز - وبطهر
شفايات كنوزيه - يدى الى سواد السبل - ويغلو عن الاختصار والتبويل
وحسنه جدي ما يجتاز اليه - من هيمن ما فيه اوله - وعطيه واورث ما ادى
اليه نظري القاصر - او فتح لخطرى القاصر - وجعت في حل بعضه - والذل
من القول - كما قال شيخنا في جود الذهن من فو الحق بارجلان - والقرنت
اراد الفظ من وجها من الازايد - ثم لا الامر على الناظر وتكثيرا
للزوائد - وارجو ان اعين الانكا - ان نطروا فيه بين ارضه - وان لا
يادروا الى انكار ما فيه - قبل حتى النظر فيه واستكشافه - فلما قومت بليانه
رايت ان اشد عتونه - بلسم من تحت ميزانه فوق السناد - ورسم من تحت
عزته اعلام نهدي - اعني ربيع حضرة من شرح الله صدره للاسلام
واوضح طوبى بانى اسرار الربح والاداهام - وآتاه الحكمة والحكم صبيبا
واعطاه الحكا والماد من صغره - وكفذه عن سواد الحاق والام - وزاده بسطة
في العلم والجسم - نصب رايت الشرف بعد بعين تقوته - وافتقر رايض
الحكمة بحسن تربته - جمال التكال وتفضيله - جمال الجلال وتفضله
ساطان المشارق والمغرب - برهان المطالب والمرب - نياض مجال

٣ مكتوبة نسخة
٣ مكتوبة نسخة
٥ الانفاذ نسخة

٦ ادى نسخة
٧ انظها نسخة

٧ مكتوبة في ارضها
٨ مكتوبة في ارضها

اللطيف على الخلاق * وهاب عظام النعم والدقائق * هم لامتهى لكبارها
 وهيته الصغرى اجل من الدهر القارى في سبيل الله * لنجازى لمن اخذ
 آكله هواه * ظل الله على العالمين * غياث الحق والسلطنة والدين * الوائق
 بالله الملك المستعان * ابو المظفر سلطان يعقوب بهادر خان * الازل ناصر
 لعباد الله * وحافظا لبلاد الله * لله في شرق صدره براعة قلوب المساكين *
 ونور قلبه ثور المعرفة والصدق واليقين * وخلاص لذلل معدته بكلامك
 القديم * ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم * وهما انا اشرع في المرام *
 واقول مستعينا بالحكيم العلام الحكيم بالحقيقة * والحق الاول الواجب
 بالذات اذهو كامل المعرفة لذاته والحكمة عند المحققين * تنفع على العلم اتمام
 وكل ماسوى واجب الوجود في ادراكه نقصان بالنسبة الى علمه تعالى
 فلا حكم حقيقة الا هو واما الحكم في العرف فهو من عنده علم الحكمة
 الذي هو معرفة احوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر
 بقدر الطاقة البشرية بمعنى انه على جميع الاحوال التي موضوعاتها
 الحقائق الخارجية على وجه تكون تلك الحقائق عليه في حدود ذاتها
 بحيث لا يتصور فيه التغير ببديل الاديان والاضاع بمقدار في به الطاقة
 الانسانية وبالجملة ان ذلك العلم لا يلزم ان يكون بجميع احوال جميع
 الاعيان على وجه يطابق الواقع حتى يلزم اتفاقه وعدم تحققه لاحد
 بل يجب ان يكون العلم بالجميع على هذا الوجه بقدر الطاقة الانسانية
 ولما كان العلم ينقسم بانقسام المعلوم والموجودات الخارجية تنقسم
 الى ما يكون وجوده مقدرتا واختيارا والى ما لا يكون كذلك لا جرم انقسمت
 الحكمة ايضا الى قسمين احدهما العلم باحوال الموجودات التي تقدرتنا
 واختيارنا تأثير في وجودها ونسعى حكمة عالية وثانيه العلم باحوال الموجودات
 التي لا يكون لقدرتنا تأثير فيها ونسعى حكمة نظرية وهي على ثلاثة
 اقسام لان ما يتعلق بقدرةنا اما ان لا تكون مخالطة للمادة شرط اوجوده
 او تكون وحيد اما ان لا تكون تلك المخالطة شرط لتعلقه او تكون الاول
 هو العلم الاكهي وهو العلم الاعلى والثاني هو الباطني وهو العلم الاوسط
 والثالث هو الطبيعي وهو العلم الاسفل هذا وفيه نظر لانه قديمت

٣ واختيارنا نسخة
 ٤ في وجودنا نسخة

في العلم الاعلى عن امور تكون مخالطة للمادة شرطا لوجودها كالحركة
 والسكون والكميات والكيفيات ولانه قديمت في علم الهيئة الذي هو
 من العلم الاوسط عن كروية الافلاك والتناصرف في ان لا تكون تلك
 المخالطة شرطا لتعلقها على ما يقتضيه التسليم فيلزم ان لا يبحث عنها
 في العلم الاسفل لان البحث عنه فيه يجب ان تكون المخالطة شرطا
 لتعلقه وقد بحث عنها فيه كما لا يخفى ويمكن ان يحتاج عنه اما عن الاول
 فان تقول ان ما يجب ان لا تكون المخالطة شرطا لوجوده هو محمولات
 ذلك العلم لا موضوعاته لان منها ما هو برى عن المادة وعلاقتها مطلقا
 كالواجب تعالى والماء الاعلى ومنها ما هو مخاطب المادة لمخالطة السبب
 المقوم كالصورة ومنها ما يوجد في المادة وفي غيرها كالعالمية والوحدة
 ومنها ما يتوقف وجودها على المادة كالحركة والسكون والكميات
 والكيفيات وانس البحوث عنه في هذا العلم حالها المستفاد من المادة
 بل في تحوّل الوجود الذي لها اى وجودها اى قسم من اقسام الوجود
 من الوجود الجوهرى والعرضى ولا شك ان نحو وجودها الذي لا يتلها
 في هذا العلم وهو الوجود الخارجى العرضى لا يتوقف على المادة فلا احوال
 التي يبحث عنها في هذا العلم يجب ان لا تكون مستفاد من المادة واما
 الموضوعات فيجوز ان تكون مستفاد منها وان لا تكون منها فان قيل كيف
 يجوز ان يكون الموضوع محتاجا الى المادة والمحمول لا يكون محتاجا اليها
 مع انه يجب ان يكون مساويا له قلنا لا يجب مساواته بل يجوز ان يكون
 اقل منه كبحر لا يتجاوز عن موضوع العلم كما في قولنا الصلوة واجبة
 فان الوجود اعظم من الصلوة لتساوله الزكوة والحج وغيرهما لكن لا يتجاوز
 عن فعل المكلف الذي هو موضوع علم الفقه وامامنا الثاني فبان تقول
 لاسلم ان علم الهيئة المجردة من العلوم الرياضية بل هو من العلوم الطبيعية
 كاطلب لان الطبيعي لا ينظر الا في الاحوال التي من جهة المادة والطالب
 والهيئة المجردة ينظر ان في الاحوال التي لاجل المادة ايضا لكن باعتبار
 خصوصية هي الصحة والمرض والتشكل او غير ذلك فلا يتفكر من تعلق
 المادة بخلاف العلوم الرياضية فانها تهت عن احوال الخطوط والسطوح

٢ البحوث عنه
 فيها عما هو نسخة

٣ واختيارنا نسخة
 ٤ في وجودنا نسخة

وغيرها التي يمكن تعقلها من غير تعقل المادة فان العقل يمكنه ان يتعقل
المقدار بدون المادة كيفلا وقد ذهب افلاطون الى ان البعد موجود
في الخارج مجردا عن المادة فالعقل يحتاج الى استقصاء في النظر والتأمل
حتى يتكشفه ان المقدار لا يوجد في الخارج الا في مادة وكيف يستلزمه
في التعقل والحكمة العملية ايضا ثلاثة اقسام لانها اما ان تكون متعلقا بما
يخص بشخص واحد ويصلح حاله به كالمعاش في الاخلاق وراييل
الاوصاف فهو علم الاخلاق وثانيتها تعلية النفس بالذات وتخليتها
عن الراييل واما ان يكون متعلقا بما يصلح به حال الشخص مع اهل منزله
فهو علم تدبير المنزل وثالثتها انتظام المصلحة التي بين الزوج وزوجته
والولد والوالد والعبد ومالكه او يكون متعلقا بما يصلح به الامور المتعلقة
باهل المدينة وينظم به حالهم فهو الحكمة المدنية وحكمها ان تعاون
الناس على ما يتعلق به مصالح الابدان وكيفية قضاء نوع الانسان
وقد يقسم هذا القسم الى ما يتعلق بالنبوة والشرعية ويسمى علم التواهبين
والى ما يتعلق بالملك والسلطنة ويسمى علم السياسة هذه جملة اقسام
الحكمة التي من يوثيقها فقد اوتي خيرا كثيرا قيل ان الحكمة العملية هي كفة
من العلم والعلم فان كمال الانسان لا يتحصل بمجرد العلم ولذلك قيل الحكمة
خروج الانسان الى كماله الممكن في جاني العلم والعمل رد عليه انه لا يلزم
من عدم تحصل كمال الانسان بمجرد العلم تركيب الحكمة العملية من العلم
والعمل وانما يلزم ذلك ان لو انحصر كمال الانسان في علم الحكمة وليس
كذلك بل الخلق ان الحكمة بقسميها النظرية والفعلية من جملة العلوم
التي هي من كمال القوة النظرية ليكن الادراكات التي في قسمها الاخير ليست
مقصودة بذواتها بل ليتوصل بها الى استكمال القوة العملية بالاخلاق
المرضية والصفات الحميدة واما قولهم الحكمة خروج النفس الخ قليس
تعريفا لعلم الحكمة بل ٣ لنفها كما صرح به هذا القائل ايضا والكلام
في الحكمة العملية التي هي قسم من علم الحكمة هو وان العلم ان النزاع
في ان الوجود هو زائد على الماهية ام لا ينبغي ان يكون في حقيقة الوجود
التي هي السمة بالوجودات الخارجية التي بها تعهد الماهية بمفهوم

نسخة من نسخة ٦
نسخة من نسخة

٣ هو تعريف
نسخة

الموجود وهي منشأ انزع المفهوم الاعشاري من الموجودات الحقيقية
المسمى بالقارسة بهتس وبذن لافي نفس هذا المفهوم لان الشك في كونه
زائدا مستبعد عن هو في مرتبة التصيل فكيف بالقول من العقلاء
فالحكمة القايلون يكون الوجود عين الواجب اذ ادبانه ان الامر الذي
هو منشأ انزع هذا المفهوم عين ذاته قد تدس يعني ان ذاته تعالى
ذاته لا يسبب انضمام امر آخر اليها مصدر الآثار الخارجية بخلاف
الممكنات فانها ليست بذواتها كذلك بل بسبب ضمنية باعتبارها يسبب
الى الفاعل فالوجود المطلق عندهم زائد على الواجب تعالى كما انه زائد
على الممكنات قال الشيخ في تأملاته الوجود في كل ما هو غير داخل في مهية
بل طارعا عليها من خارج ولا يكون من لوازمه فذاته هو الواجبة او الوجود
بالفعل لا الوجود مطلة بل ذلك من لوازمه **بسم الله الرحمن الرحيم**
(الامور التي قبلنا) يعني الموجودات التي تقرب منا (لكل) واخذ
(منها مهية) ايها مرتبة المعرفة بالقاس الى الوجود (وهو مهية)
وهي توافق على الحقيقة الخارجية وعلى الوجود الخارجي ايضا لكن
الراد بها ههنا الوجود (وايضا) مهية (وعين ههنا) ولا داخله
في هوته ولو كانت مهية الانسان مثلا (عين ههنا) لكان نصورك
مهية الانسان تصور الهوية (لان اتحاد العلوم يستلزم اتحاد العلم
) فكيف اذ تصور ما الانسان (اي مهية (تصور ههنا الانسان)
اي هوته (فعلت وجوده) ونخصه ان مهية الانسان لو كانت عين
وجوده لكان العلم هو العلم بوجوده وليس كذلك اذ كثيرا ما
تصور الانسان ولا تخاطر باننا معنى الوجود ووجوبه اما الوجود الخارجي
فظاهر واما الوجود العقلي فلان تعقل الانسان لا يستلزم تعقل تعقله
فان قيل لانهم ان تعقل الماهية يتلزم عن وجودها فان تعقل الماهية هو مهية
تعقل الوجود قلنا لو كان كذلك لكاننا لان شك في كونها وجوده
عند حصولها في العقل وليس كذلك لاننا تعقل كثيرا من الماهيات ونشك

٤ عين الذات في
نسخة

٥ بذاته نسخة

٦ ومهية نسخة

٧ وجودها نسخة

في وجوداتها (و) ايضا لو كانت الهية عين الهو به لا يمكن كل تصور
للمهية بسدعى تصديقا بوجودها لان تصور الهية على هذا التقدير
هو بعينه تصور الوجود فكما ان تصور العقل مثلا يكتفي في العلم بأنه
عقل من غير استعانة بشئ اثبتت الشئ لنفسه بين ذلك بل ان يكتفي
في العلم بكونه موجودا لانه عينه على هذا الغرض وليس كذلك
اذ قد يحتاج العلم الى راهن كثيرة القدمات ولم يبين استحالة كون الهية
داخلية في الهو به مع ان الدعوى شاملة لها ايضا اكتفاء بالبيان الذي
سندكره في استحالة كون الهوية داخلية فيها لانه يجري فيها بعينه
والدليلان المذكوران انما يتجان اذا كانت الهية متصورة بكنسها اما
الدليل الاول فلاه اذا كانت متصورة لا بكنسها جاز ان يكون العلم
المهية بالوجه هو العلم بالوجود كذلك وعدم خطور الوجود في العقل
بالوجود عند تصورنا المهية بالوجه م واما الدليل الثاني فلاه لو لم تكن
المهية متصورة بكنسها جاز ان يكون الوجود عينها ومع ذلك يمكن
ان لا تصدق بوجودها لانه غير معلوم لنا بخصوصه فان تصور الانسان
بوجه الضحك من غير ان يعلم خصوصية ذات الانسان لا يستلزم العلم بأنه
انسان ضروري (ولا) يمكن ايضا ان تكون الهوية (داخلية في مهية
هذه الاشياء ولا لان الوجود مقوما لا يستكمل تصور المهية دونها)
وليس كذلك اذ الهيات المعقولة يتم تصوراتها بدون الوجود واعتباره
فلا يكون جزء لشيء منها فان قيل المقصود ان الوجود خارج عن جميع
الهيات الممكنة وما ذكرتم في بانه لو لم يدل على ان الوجود زائد على الهيات
التصوره فلا يتطابق الدليل على الدعوى قلت لاشك ان الهيات الممكنة
تستند الى فاعلها من حيث انها موجودة لان حيث هي فان الانسان
من حيث انه موجود مستند الى الفاعل لامن حيث انه انسان فبالفاعل
يرتبط الوجود بها وتحقق نسبتها اليها وظهر ان انتساب الهيات الى
الفاعل على وتيرة واحدة لا يختلف باختلافها وكذلك نسبة الوجود
اليها فاذا ثبت زيادته في البعض فقد ثبت في الكل (و) ايضا لو كان
الوجود داخلا في المهية (بتمثيل رفعه عن الهية توها) اي لما

يمكن ان يتوهم رفع الوجود مع بقاء الماهية كالواحد لاثنين اذ لا يمكن
ان يتوهم ارتفاع الواحد مع بقاء ماهية الاثنين وليس كذلك وقديين
ذلك ان ارتفاع الجزء هو بعينه ارتفاع الكل لانه ارتفاع آخر ومن
المستحيل ان يتصور انفكاك الشئ عن نفسه وفيه نظر لان عدم العلاقة
لعدم العلول ولا شك ان الجزء علة لوجود الكل فيكون عدمه علة
لعدمه وايضا العقل الصريح يحكم بحدثة قولنا عدم الجزء فعدم الكل
فيكون بينهما تقدم وتأخر ذاتي على ان الكل كالثنين اذا وجد يكون
هناك موجودات ثلثة متغايرة بالذات قطعا الكل من حيث هو كل
وكل واحد من الواحدتين فاذا اتفق واحد من ثلث الواحدتين
اتفق موجودان من تلك الموجودات الثلثة وهما الكل من حيث هو
كل وواحد من جزئيه فهناك عند مان ومعدومان متغايران بالذات
فلا يكون احدهما هو الآخر بل السرفيد ان الجزء علة لتحصي ذات
الكل من حيث هو هو به قوام الكل اعني انه داخل في ذاته ومن
المستحيل ان يتوهم بقاء ماهية الكل بدون ما لا تحصل تلك الماهية
ولا يقوم من حيث هو ٢ الابه يتخالف العلم الاخر والوازم اذ ليس
لها مدخل في طبيعة الذات من حيث هي بل هي اما تكون خارجة
عنها فيصح ان يتوهم انفكاكها مع بقاء الذات وايضا لو كان الوجود
جزئا من الماهية (لكن قياس الماهية من الانسان مثلا قياس
الجسمية والمجوانية وكان) الشأن والامر (كان من يفهم الانسان
انسانا) بان يصوره بكنسه وذاته لا بشئ آخر (لا يشك في انه جسم
اوحوا ان اذا فهم الجسم اوحوا) لان ثبوت الثاني لما هو ذاتي له
ضروري عند اخطار الثاني في العقل (كذلك) يجب ان لا يشك من
يفهم ذات الانسان (في انه موجود وليس كذلك بل يشك ما لم يفهم
حس اودليل) فلا يكون الوجود جزءا من الانسان تلخص هذا الدليل
ان الوجود لو كان جزءا من الماهية لوجب ان يحصل لنا التصديق
بوجودها عند تصورها وليس كذلك وفي الادلة المذكورة في نفي
كون الوجود جزءا للماهية نظر اما الاول فبان نقول ان اريد

بقوله لا يستكمل تصورهما انها لا تحصل بكنهها في العقل بدون
الوجود ففي التسليم وان اريد بها انها لا تحصل مطلقا في العقل
بدون الوجود فاللازمة م. واما الثاني فلا انه ان اريد بقوله يستحيل
رفعه الخ انه يمنع توهم ارتفاعه حين يلاحظ الماهية بالكنهه ففي
التالي. م. وان اريد انه يمنع توهم ارتفاعه مطلقا سواء كانت تحصل
بالكنهه او بالوجه فاللازمة غير مسئلة لانه يجوز ان لا تصور الماهية ح
على وجه يكون الوجود ملحوظا فيها بالذاتية فيمكن العقل ان يتوهم
رفعه اذ منشأ استحالة هذا التوهم كونه ملحوظا بالجزئية واما الثالث
فلا انه انما يتم ان لو كانت الماهية متصورة بكنهها اذ لم يكن كذلك
جاز ان يحصل لنا الشك ح في كونها موجودة لانها اذا لم تكن متعلقة
بكنهها جاز ان تكون ذاتياتها مجهولة فضلا عن التصديق بثبوتها
لها الا يرى بان النفس لما كانت متصورة باعتبار تدبير البدن تعرضوا
لاثبات جوهريتها بالبرهان مع زعمهم ان الجوهر جنس لها
(فالوجود والهوية لا يأتيا من الموجودات ليس من جملة المقومات)
متفرع على الادلة التي ذكرت لنفي الجزئية واذ لم يكن من جملة المقومات
وقد بين انه ليس عينها (فهو من العوارض) لان كونه غير مباين لها
وعدم كونه معروضا لهما ظان قبل لا يمكن ان يكون الوجود من
العوارض لان ثبوت العارض للمعرض فرع ثبوت المعرض ان ذهنا
فذهنا وان خارجا فخارجا فذلك الثبوت المتقدم ان كان هو الثبوت
التأخري بلزم توقف الشيء على نفسه وان كان غير نقل الكلام اليه
ويأتي التسلسل قلنا ان عروض الوجود للماهية وبأدته عليها في نظر
العقل واعتباره بمعنى انه يمكن للعقل ان يلاحظها من حيث هي هي
من غير اعتبار الوجود وعدم سواء كان ذهنا او خارجا وان كانت
لا تنفك عن الوجود في العقل ونسب اليها الوجود فيجسده
زائدا عليها عارضا لها ويحد الماهية قابلة له وهذا هو المراد بثبوت
الوجود لها في الذهن لاما هو المتبادر منه والايانم الحال المذكور
واذا ثبت ان الوجود من العوارض فلا بد ان يكون من العوارض

(اللازمة) لانه يمتنع بديهية فناء الماهية بدون الوجود فكما ان
الوجود لم يبق الماهية فيكون لازما لا يقبل تخيئذ بلزم تقديم الوجود
على الماهية لان ما ذكرتم يقتضي ان يكون كونها ماهية بسبب الوجود
وليس كذلك اذ الوجود عارض لها لانا نقول لا يلزم ما ذكرتم تقديم
الوجود عليها فانه ان لم يلزم منه استلزام كون الماهية ماهية للوجود ولا يحذور
فيه بل نقول ان الحق الصريح الذي لا يحوم حوله شائبة الرب ان الوجود
والماهية متلازمان لا يتقدم احدهما على الآخر ذاتا وزمانا
اما انه ليس بينهما تقدم وتأخر زمني فظاهر لاستدراكه واما انه ليس
بينهما تقدم وتأخر ذاتي فلا نه لو كان بينهما تقدم وتأخر ذاتي
فلا يخفى اما ان تكون الماهية متقدمة على الوجود او يكون الوجود
متقدما عليها لا جاز ان تكون الماهية متقدمة عليه بالذات والالوجب
ان يصح قولنا صار الانسان انسانا فوجد اذ تقدم الذاتي
بين الشئين صحيح لدخول الفناء على التأخر المتحتاج وليس كذلك
لان اعتبار كونه مقدما على الوجود هو اعتبار كونه معدوما
صرفا والعديم لا يكون انسانا ولا مقدما على الوجود
بل هو لاشئ محض يسلب عنه جميع المقومات ولا جاز ايضا
ان يكون الوجود مقدما عليه لانه لو كان مقدما عليه فلا يخفى ان يكون
باعتبار وجوده في نفسه او باعتبار ثبوته للماهية لا جاز ان يكون باعتبار
وجوده في نفسه والازم ان يوجد الوجود اولافي حد ذاته ثم يصير
الانسان انسانا وهو باطل لان الوجود اذا صار موجودا في نفسه
لم يمكن ان يكون جوهره اتمه امر اضافي بل عرضا فيمتنع ان يصير
وصفا للانسان هي تطابقه لان ثبوت الصفة الموجودة في حد نفسها
الموصوف فرع على ثبوت موصوفها بذاته فالوصوف ان كان
ثابتا بهذا الثبوت يلزم الدوران كان ثابتا بغيره فنقل الكلام اليه ويلزم التسلسل
ولا يمكن ايضا ان يكون تقدمه على الماهية باعتبار ثبوته للماهية
والازم صحة قولنا وجد الانسان فصار انسانا وهو باطل لان قولنا
وجد الانسان يقتضي ان يكون الانسان انسانا وموجودا وقولنا
فصار انسانا يقتضي ان لا يكون انسانا في تلك المرتبة فيقتضي ان

لا يقال تقدم الوجود على الماهية في الاعتبار بمعنى ان العقل يعتبر
الوجود أولا والماهية ثانيا بان يحكم به وجد فصار انسانا لانه وجد
الانسان فصار انسانا حتى يتناقض كما يقال ان الجسم الثاني يشترط
الحساس يصير حيوانا لانا نقول الوجود لا يتصور الا عارضا حريطا
بقدره فلا يمكن للعقل ان يعتبره قبل اعتبار معروضه فاولم يقدم على
الوجود فلا اقل من ان يكون معه على ان قولكم وجد يقتضي
ارتباط الوجود بغيره فذلك الغير ان كان انسانا عاد المحذور وان كان
غيره فاما ان يكون مبهما يصير بضميمة الوجود معناه ولا يكون فان
كان الاول يلزم ان يتغير الشيء في ذاته بسبب امر خارج عنه عارض
له وهو بط لا ن ذلك التغير لا يمكن الا من داخل كالفصل بالقياس
الى الجنس فان الحيوان اذا اخذ من حيث هو مبهم واعتبر الناطق
فيه ٣ صار نوعا معينا هو الانسان فكونه انسانا انما يكون بالفصل
الذي هو داخل لا بالوجود الذي يشانه ذاته وان كان الثاني يلزم
ان يتأخر انسانية الانسان عن وجوده غيره لاعتبار وجود نفسه هف
وايضا الوجود من الصفات الاعتبارية المتقدمة عن الماهية فلو قدم
عليها لنم تقدم الصفات الاعتبارية على موصوفها وهو محال فان
قبل ان الصورة متقدمة على الهوى لمع انها وصف لها قلنا الصورة
وان كانت من صفات الهوى لكنها ليست من صفاتها الاعتبارية
والتمثيل تقدم الوصف الاعتباري على موصوفه فان قلت اذا جاز
ان يكون وصف الشيء مقدما عليه في الجملة فليجوز ذلك في الاوصاف
الاعتبارية ايضا قلت ان الصورة الجوهرية لما كانت غير محتاجة الى
المحل في وجودها بل في عوارضها من قبول الاتصال والانفصال
والشكل امكن للعقل ان يعتبر تقدمها على الهوى بخلاف الاوصاف
الاعتبارية والاعراض التي في وجوداتها محتاجة الى المحل فانها
تحتاج للعقل ان يعتبر تقدمها على موضوعاتها نعم يمكن تقدم الوجود
على الماهية على مذهب من قال ان الوجود حقيقة الحقائق وان امتياز
بعضها عن بعض بعوارض مسجلة في المشهور بالماهيات كما نقول

ان حقيقة الانسان مثلهما والوجود يتميز عما عداه بعارض هو الحيوان
الناطق على عكس مذهب الجهور واما على المذهب المشهور بين القوم
فلا (وبالجملة ليس) الوجود (من الواضح اني تكون بعد الماهية) لما يتأخر
أخا فبد توهم من هذا الكلام ان الوجود من الاعتبارات المتقدمة
على الماهية لان قيد نفي ان يكون الوجود بعد الماهية وهو فاسد
لانه لا يلزم من انتفاء كونه بعد الماهية ان يكون قبلها ان يتصور
ان يكون معها كالحق وانما نفي كونه بعد الماهية ولم ينف كونه قبلها
لانه يتعارض الوهم الى تأخره عن الماهية لانها معروضة له ففي
العبدية لا يقع غلط ولما بين زيادة الوجود على الماهيات الممكنة
اراد ان يثبت موجودا هو به وجوده عين ذاته فقال (وكل لاحق
فاما ان يلحق الذات عن ذاته ويلزمه واما ان يلحق عن غيره) لان
لحق الشيء للشيء امر يمكن في نفسه فلا بد له من علة فطنت
اما نفس الذات او غيرها ضرورة والوجود لا يمكن ان يكون من الواضح
التي تلحق الشيء عن ذاته لانه لو كان كذلك فلا يخفى اما ان يلحقه قبل
الوجود او يلحقه ويسد لاجاز ان يلحقه قبل الوجود (لانه مح ان
يكون الذي لا وجود له) سواء اعتبر مع صلاحية ان يعرض له الوجود
(ولا يلزمه شيء يتبعه في الوجود) لان استقامة الوجود وجوده من
المستلزم الصريح بدنية الاستقامة قيل لو تم ذلك لزم ان لا تكون
الماهيات الممكنة قابضة لوجوداتها لان بدنية العقل حاكسة بان مالا
وجوده لا يمكن ان يكون له شيء يتبعه في الوجود سواء كان بالانضمام
والاقادة او بالقبول والاستقامة واجيب عنه بان قابل الوجود مستفيدة
فلا بد ان يعتبره العقل معر عن الوجود لثلا يلزم تحصيل الحاصل
وعن العدم ايضا حتى لا يلزم اجتماع المتناقض بخلاف معطى
الوجود سواء كان في وجود نفسه او وجود غيره فانه يستحيل ان
لا يكون موجودا ضرورة ان عينية الاتحاد والتأثير متأخر عن مرتبة
الوجود فالحال بوجود الشيء لم يوجد هذا واعلم ان كلام النافض
مبنى على ان قبول الماهية للوجود قبول بالشيء المتأخر منه بان يكون

للباهية ثبوت ثم ان الوجود يعرض لها عرض الاعراض لموضوعاتها
وليس كذلك لان القبول بذلك الوجه لا يتصور الا اذا كان القابل
وجود مستقل بدون المقبول ولشأن ان الباهية بالنسبة الى الوجود
ليس كذلك اذ ثبتت الباهية هو وجودها لان الوجود امر محل
فيها بعد ثبوتها فحى نقول ان اراد الناقض بقوله ان لا يكون الباهية
قابلة للوجود القبول بالمعنى الذى ذكره فلا لازمة مستقلة وبطلان التالى
م وان اراد القبول فى نظر العقل بمعنى انه لا يمكن للعقل ان يجدها بينهما
نسبة مثل نسبة القابل للمقول حين انتزاعه منها الوجود فلا لازمة
م (فمحال ان تكون الباهية) الصالحة لان يعرض لها الوجود (يلزمها)
شئ خاص (وبحصول منها امر موجود (لا يبعد حصولها) لان التأثير
لا يتصور الا من الموجود ولا جاز ايضا ان يلحقه بعد الوجود واليه
اشار بقوله (ولا يجوز ان يكون الحصول يلزمه بعد الحصول والوجود
يلزمه بعد الوجود فيكون) اى فيلزم ان يكون (انه قد كان) الشئ (قبل
نفسه) وهو يوط هذا اذا كان الوجود السابق عين اللاحق ظاهر واما
اذا كان وجود آخر فيلزم ايضا ان يكون موجودا بوجودين سواء
كان الوجود المتقدم مجتمعاً مع الوجود المتأخر او غير مجتمع فان يكون
ان عرض الوجود الثانى للباهية بعينه ان انتفاء الوجود الاول لكن
فى استحالة اللازم على هذا التقدير تأمل واذا بطل هذا القسمان
(فلا يجوز ان يكون الوجود من الواحق الى الباهية عن نفسها) لان
اقتضاه لحوق شئ لذات لا يمكن ان يكون من تلك الذات الا بشرط
كونه موجودا (واللاحق لا يلحق بشئ عن نفسه الا بالحاصل الذى
اذا حصل عرضت له اشياء سببها هو ذلك الحاصل (فان الملزوم) المتضمن
للازم سواء كان اقتضاؤه لوجود اللازم فى نفسه او لوجوده لغيره (علة
للملزمة) ويلزمه لان العروض اقتضاؤه (والعلة لا توجب معلولها
الا اذا وجبت) لان وجوب الشئ عن شئ فرع وجوبه فى نفسه
اذ الشئ مالم يجب اما بالذات او بالغير لم يجب عنه شئ فان قيل
ان الوجوب الذاتى من مقتضيات الذات فيكون الذات عللة له ولا يتقدم

عليه بالوجوب لانها لو تقدمت عليه بالوجوب فاما ان يكون بهذا
الوجوب فيلزم ان يكون الشئ قبل نفسه او وجوب آخر وننقل الكلام
اليه ولا يتسلسل بل ينتهى الى وجوب لا يكون وجوب مقدما عليه
فلا يصح كلية قوله (والعلة لا توجب معلولها الا اذا وجبت
فلا يخرج المطالبهم الا ان تخصص بالوجود وقال (والعلة اى علة الوجود
لا توجب معلولها) الخ فيثبت بسقط التخصيص لكن كلامه لا يساعد ذلك لانه
ان ارد بقوله ان الملزوم المتضمن اللازم علة له ولما يتبعه ويلزمه انه
علة لوجوده فى نفسه فهو م وان ارد انه علة له من غير تنقيب بالوجوب
وغير كاهو الظاهر فهو صحيح لكن اذا قيد العلة فى الكبرى بالوجوب
لم يكرر الاوسط قلنا لان ان الوجوب الذاتى من مقتضيات الذات
ان الوجوب الذاتى كالوجود عين الذات فلا يحتاج الى علة والوجوب
الغبرى مستفاد من الغير وهو متقدم عليه بالوجوب كما بين فى موضعه
وايضاً عند تنقيب العلة فى الكبرى بالوجوب يمكن ان يبين الصغرى
بان يقال المراد ان الملزوم المتضمن لوجود اللازم فى نفسه علة للوجود
وحيث لم يصير ضروريا غير قابل للانعكاس الكبرى سواء قيدت بالوجود
او أطلق فى خبر التبع (وقيل الوجود لا يكون وجبت) اذا كان المراد بالوجوب
هو الوجوب اللاحق فلم يتم تقدمه على الوجود ظاهر بل هو متأخر عنه
لانه ضرورة بشرط المحمول الذى هو الوجود واما اذا كان المراد بالوجوب
مطلقا او الوجوب السابق فى عدم كونه قبل الوجود خفاء ويمكن
ان يبين بان يقال انه ايضا لا يمكن ان يكون قبل الوجود لانه من الصفات
الاعتبارية المتأخرة عن الوجود فان قبل الوجوب وان كان من الصفات
الاعتبارية لكنها ٣ من الصفات التى يتقدم على وجود معرضها
اذ الشئ مالم يجب اما بالذات او بالغير لم يوجد فوجوب الشئ قبل
وجوده قلنا ان تقدم العارض الغير المستقل فى الوجود سواء كان له
وجود كالأعراض او لم يكن كالأوصاف الاعتبارية على وجود
معرضه مجتمع كاسبق وبما بالوجوب اما بالذات او بالغير فان كان
الاول فهو لا يتقدم على وجود الواجب لانه يستحيل تقدم امر
عليه وان كان الثانى فهو وان كان مقدما على فعلية نسبة

الوجود الى الماهية كالأمكن لكنه ليس مقدما على نسبة الوجود اليها لاننا اذا اعتبرنا ماهية الممكن ونسبنا الوجود اليها وجدنا الامكان كيفية لهذه النسبة وبواسطة تحقق عل الوجود نخرج هذه النسبة عن صرافة الامكان وينتهي الى الوجوب وهو الوجوب السابق ثم نصير موجودا بالفعل فهذا الوجوب مقدم على الانصاف بالفعل وناخر عن الانصاف بالامكان كما ان الامكان ايضا مقدم على الانصاف بالفعل ومؤخر عن مطلق الانصاف اذ هو كيفية له واما ان تأخر الوجوب عن هذا الوجود هل يكفي في اليجاد ام لا فكلام آخر لا دخل له في تقدم الوجود على الوجوب الذي هو غرضنا والظاهرة لا يكفي بل لا بد فيه من تأخر الوجوب عن الوجود بالفعل فتبين بعض المفهومات يستدعي الوجود بالفعل وبعضها يستدعي الوجود مطلقا على ما يقتضيه العقل الصريح واما ليس فيها راجع الوجود كالعدم الصرف فلا يثبت له شيء قطعا فعلى هذا يجب ان يحصل الوجوب الذي في الدليل على الوجوب اللاحق حتى يطبق الدليل على الدعوى بئ ههنا شيء وهو ان الامكان مستلزم ذات ممكن من حيث هي فيكون معلولا لها فيلزم ان تكون علته التي هي الذات واجبة قبل ثبوت الامكان لها فهذا الوجوب لا يجوز ان يكون وجوبا ذاتيا ولا يلزم الانقلاب ولا يجوز ايضا ان يكون وجوبا بالغير لان الوجوب الغير مستلزم عن الامكان لمسبق ومقابل في الجواب عنه من اننا نختار كونه وجوبا ذاتيا ونتمتع لزوم الانقلاب واما يلزم ان لو كان وجوب الوجود واما اذا كان وجوب الامكان فلا يمكن ضروري الامكان لاضروري الوجود في حد نفسه ليلزم المحال فهذا الوجوب يجوز ان يتأخر عن انصاف الماهية بالوجود كالأمكن ويتقدم على انصاف الماهية بالامكان فيدفع بان الكلام في وجوب وجود العلة لا في وجوب اي محمول كان لها كما لا يخفى الا ان تعبد العلة بالوجود كما اشترت اليه بشو له يمكن ان يبين الصغرى الخ لولا لم يكن اليجاد واقضاء الوجود بدون الوجود المؤخر عن الوجود (فلا يكون موجودا ما تقتضيه الماهية فيما وجوده غير ماهية وجوده

٤ الظاهر يقول

من الوجود) واذا ثبت ان الوجود لا يمكن ان يكون من مقتضيات الماهية ولابد للموجودات الممكنة من مبدأ موجود (فيكون اذا المبدأ الذي يصدل عنه الوجود) اي وجودات الممكنة (غير الماهية) المعترفة بالوجود بل هو عين الوجود (وذلك لان كل لازم ومقتضى وعارض فاما من نفس الشيء واما من غيره) ضرورية (واذا لم تكن الهوية للماهية التي ليست هي الهوية عن نفسها فهي لها عن غيرها) بهذا التسلسل من الكلام يثبت ما ادعاه واما قوله (فكل ما هو يشه غير ماهية وغير القومات فهو يشه من غيره) فلا نظهر الفائدة فيه بل الظاهر انه تكرار وكل ما كان ضرورية مستفادة من الغير فهو ممكن لبلده من علة ولا يمكن ان تذهب العقل الى غير النهاية لاستحالة التسلسل (فيجب ان ينتهي الى مبدأ لا ماهية له مباشرة للماهية) اي تكون هويته عين ذاته لانها لا يمكن ان تكون خارجة عن ذاته كما بين ولا يمكن ايضا ان تكون جزءا لها اتفاقا لماسية عن قريب فحين ان مبدأ الموجودات يجب ان يكون الوجود عينه قال بعض المحققين حراب الموجودات في الوجودية بحسب التقسيم العقلي ان لا شيء يدعيها ادلتها الوجود بالغير اي الذي يوجد غيره فهذا الموجود له ذات ووجود بغير ذاته وموجد بغيرها فماذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن وجوده امكن في نفس الامر ان تفكك الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور تفككه عنه فالصور والتصور كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود غيره الى تلك التي تقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه تفككه بوجوده فهذا الموجود له ذات ووجود بغير ذاته فيجب ان تفكك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا التفكك فالصور بمحال والتصور ممكن وهذه حال الواجب الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات بوجوده عينه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود بغير ذاته فلا يمكن تصور تفككه الوجود عنه بل التفكك وتصوره كلاهما محال ولا يخفى على ذي مسكة ان لا مرتبة في الوجودية اقوى من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال

٣ الظاهر كانت

الواجب تعالى عند جماعة قوى بصائر ثمانية وانظار ضمنية ولم يريدوا
بقولهم ان وجوده تعالى عين ذاته ان ذاته تعالى فرد من افراد مفهوم
الوجود المطلق المشترك المراض الاشياء حتى يرد عليهم ان تصور
الانفكاك ليس بمستحيل حينئذ لان الذات على هذا التقدير غير الوجود
بحسب الواقع فيتصور الانفكاك بينهما كرتبة الاوسط الموجود فليزم
ان لا يتحقق المرتبة الثالثة التي هي المرتبة العليا بل ارادوا به انه تعالى
هو الوجود المحض يعني انه بحيث لا يحصل في العقل لما يمكن للعقل
ان يفصله الى معروض غير الوجود وعارض هو الوجود كما انه يفصل
الوجودات الممكنة اليها كما لانسان فانه عند التفصيل وجده العقل انه
امر يرضه الوجود فهو شيء موجود لانه موجود من حيث هو بلا اعتبار
شيء معه ولذلك يحتاج الممكن الى علة تجعل ذلك الامر المتساير للذات
مرتبطا بها ولا يحتاج الواجب اليها اعدم المغايرة بين الذات والوجود
فلا يتصور الانفكاك بين ذاته تعالى وبين كونه موجودا وهو كونه بحيث
تصدر عنه الآثار الخارجية بخلاف المرتبتين الاخرتين واما تصور
الانفكاك بين الذات وبين مفهوم الوجود المطلق البدني المتصور فهو
ممكن لانه تغاير الذات فان قيل الراتب الثالث الموجود والموجود هو ما قام به
الوجود فيكون مغايرا له فلا يتحقق المرتبة الثالثة التي هي المرتبة العليا
اذ كل غير يتصور الانفكاك بينهما قلت تقسيم الموجود الى هذه
المراتب ليس بحسب معناه اللغوي حتى يرد ما ذكرتم بل بحسب معناه
الحقيقي المعبر عنه بالفارسية بلفظة هست ولا تنك ان ذلك المعنى لا يقتضي
المغايرة بل يشتمل ان يتحقق مع المغايرة ويدونها اذ ما له امر نظيره
الاثار الخارجية سواء كان ذلك الظهور لذاته من غير قيام شيء به او لاجل
قيام شيء آخر به ولو سلم ان هذا التقسيم بحسب معناه اللغوي نقول
القيام اسم ان يكون حقيقيا كقيام الوصف بوصفه او غيره كقيام
الشيء بذاته الذي مرجه عدم القيام بالغير كما قيل في حد الجواهر انه امر
يقوم بذاته اى لا يصح ان يكون قائما بالغير وظاهر ان الجوز في معنى القيام
لا يستدعي الجوز في وقوع الموجود على شيء ولو سلم انه يستدعيه نقول

ان الحكماء لا يناشون عن ذلك بل صرح الشيخ ابو علي في تعليلاته
بذلك حيث قال اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ يحيا من معناه
انه يجب وجوده لانه شيء موضوع فيه الوجود
فصل الشيء عبارة عن خلاصة الشيء وزيدته وملكاته الباحث المذكورة
في هذه الرسالة عين الحكمة وخلاصة مسائلها اعطون كل طائفة مخصوصة
منها بالقص ينشر في اول الامر بمجالاتها مكانها وانفاضة شأنها حتى يرغب
الطالبون في تحصيلها رغبة كاملة (الماهية العلوية لا يتبع في ذاتها
وجودها) اى لا تكون متممة عن الوجود لذاتها (والا) اى وان كانت
متممة لذاتها (لم توجد) والا يلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى
الامكان (ولا يجب وجودها بذاتها والام لا تكن معلولة) للتأني بين
الوجوب الذاتي والاحتياج الى الغير الذي يستلزم الامكان (فهي في حد
ذاتها ممكنة الوجود) ضرورة ان تحصر المفهومات في الثلث فاما ما تكن
واجبا او متعاضدا لذاته تعين ان تكون ممكنة لذاته (ويجب بشرط مبدأها
وتتمتع بشرط لامبدأها) لان الممكن لا يتخلو من ان تكون علته موجودة
او معدومة فان كانت موجودة فالمكن واجب بالغير وان كانت معدومة
فالممكن متمتع بالغير اذ عديم علته طلة لعدمه والوجوب بالغير يسمى الوجوب
السابق اذا كان متقدما على وجود العلول لانه وجب من علته ثم وجده
والمراتب السابقة الذاتي فلا يلزم انصاف الماهية بوجوب الوجود حال
كونها معدومة كيف وهى في تلك الحالة متممة بالغير واذا كان متأخرا
عن وجود العلول يسمى الوجوب اللاحق والضرورة بشرط المحصول لان
كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا فان قيل لم لا يجوز
ان يكون في وقوع احد طرفي الممكن رجحانه الحاصل من العلة الخارجية
من غير ان ينتهي الى حد الوجوب فلا تكون يجب بشرط مبدأها قلنا
العلة التي بها يقع وجود الممكن اعني علة التامة لا بد ان تكون بحيث
يجب بها الوجود اذ لو لم يجب بها امكان ان يتحقق معها الوجود والعدم
اذ لا جهة للامتناع فامكان ان يقع بالنسبة الى تلك العلة الشرف المرجوح
وقوع طرف الرجوح بالنسبة اليها لا يمكن بدون رجحانه على الطرف

الراجح بالنسبة إليها وهو بط لثانته مقتضى ذاتها وهو ربحان
الطرف الراجح وإذا كان الوجود حاصلًا للماهية المعلولة عن غيرها
(فهى في حد ذاتها) هالكة عارية عن الوجود باعلة في نفسها وتلك
الماهية المعلولة (من الجهة المنسوبة إلى) عيادتها (واجبة) الوجود
(ضرورية فكل شيء هالك الاوجهه) يمكن ان يراد بالوجه الذات كما
تقول العرب اكرم الله وجهك أى ذاتك يعنى ان كل شيء هالك بط
في حد ذاته الا ذات الحق تعالى فانه يحق الوجود فكل شيء هالك
الاوجهه اولا ولما لا يحتاج المعارف الى قيام الحقيقة حتى يسع لذاته تعالى
لمن الملك اليوم لله الواحد القهار بل هذا التساهل لا يشارك سمه ابدا
ويجوز ان يرجع غير وجهه الى الشيء كما هو اظهر من سابق كلامه
اى كل شيء من الممكنات هالك من جميع الوجوه والاوجهه النسوب
الى مبداه لان ذات الممكن اذا اعتبر من حيث هو بدون علته يكون هالكا
محضا عدا صرطا واذا اعتبر من الوجهه الذى سرى اليه الوجود من
الحق الاول يكون موجودا فاذا لا وجود في ذاته الا ذاته تعبدت
فوصف (الماهية المعلولة لها عن ذاتها ان ليست ولها عن
غيرها ان توجد والامر الذى من الذات قبل الامر الذى ليس عن الذات)
قال الشيخ في الهيئات الشفاء اذا كان شيء من الاشياء لذاته سببا لوجود
شيء آخر كان سببا له دائما مادامت ذاته موجودة فان كان دائم الوجود
كان معلوله دائم الوجود فيكون مثل هذا من العلل الاولى بالعبارة لانه يمنع
مطلق العدم للشيء فهو الذى يعطى الوجود للتام للشيء وهو الذى يلقى
يسمى ابتداء عند الحكماء وهو ايسر الشيء بعد ايسر مطلقا فان المعلول
في نفسه ان يكون ليس ويكون له عن علته ان يكون ليس والذى يكون
للشيء في نفسه اقدم عند الذين بالذات لا بالزمان عن الذى يكون عن غيره
فيكون كل معلول ايسر بعد ليس بعديه بالذات انتهى قد تدبرهم من مظاهر
كلام الشيخين في هذا المقام ان العدم مقتضى ذات الممكن وله تقسيم
بالذات على وجود الممكن واعتراض عليه بان الممكن متساوى النسبة الى
الوجود والعدم فكما ان وجوده يكون من الغير كذلك عده ايضا

الظاهر هو

يكون من الغير فلا يكون من ذاته وايضا لو كان عده مقتضى ذاته لكان
منعنا بالذات وقد فرضناه يمكن بالذات هف وبان تقدم عدم الشيء
على وجوده بط اذ لا يصح ان يقال عدم الشيء فوجد ولنا ان يجب
عنه بان نقول الممكن الوجود اسكان وجوده من غيره فاذا قطع النظر
عن الغير واعتبر ذاته من حيث هو لم يكن له وجود قطعا وهذا السلب
للمعلول ثابت في حد ذاته لازم لان حيث هو هو سواء كان في حاله
الوجود او في حاله العدم وهو المراد بالعدم الذى قيل فيه انه مقدم على
وجود الممكن لا صريح المثل كما بان وجوده من الغير لاجل انه ليس
بوجود في حد ذاته اذ لو كان له وجود في حد ذاته لم يكن ان يوجد من الغير
والا يلزم تحصيل الحاصل لان انقضاءه بالعدم الذى هو رفع الوجود
وليس تحيل اجتماعه منه من مقتضى ذاته ليلزم الخ فان ذلك بين البطلان
لا يتقو به قائل فضلا عن عظماء الحكماء او نقول المراد ان المعلول في حد
ذاته عدم اقتضاء الوجود ولا استحقاقه لاعدم الوجود ولا شك ان
عدم ذلك الاقتضاء الذى هو مقتضى ذات الممكن المعلول مقدم على
وجود المعلول لانه ما لم يتحقق عدم الاقتضاء في ذات المعلول لم يتصور
وجوده اذ حيث يتحقق اما اقتضاء الوجود فيكون الوجود
وجود الواجب لا بوجود الممكن المعلول او اقتضاء العدم فيصير منعنا
بالذات لا بوجوده فلى ايهما كان صح قواهم مسبوقة الوجود
بالعدم فان كان السبق بالزمان فحدث زمانى وان كان بالذات فحدث
ذاتى فاعلم ان يكون المراد بالعدم اعم من معناه المتبادر وقد يمنع كون الامر
الذى عن الذات قبل الذى عن الغير بانه يجوز ان لا يكون بين ذلك
الامر بين علية ومعلولية مطلقا فضلا عن ان يكون الامر الذى عن الذات
علة للذى ليس عن الذات ويساكن ما بالذات مقدما على ما بالغير (فالماهية
المعلولة ان لا توجد بالقياس اليها قبل ان توجد فهى) اى كل ماهية
معلولة (محدثة لا بزمان تقدم) بل بالذات لسبق عدمه على وجودها
سبقا ذاتيا كما بين وهذا هو الذى يفسر الحدوث الذاتى واما الحدوث الزمانى
فهو سبق العدم على الوجود سبقا زمانيا وان فسر الحدوث الذاتى

باحتياج الشيء في وجوده الى غيره كما فسرہ الامام فحققه ظاهر
وتقدمه على وجود الممكن لاحتياج الى كثره مؤنة اذ يصح ان يقال احتياج
الى العلة فاوجده فوجد **فصل** (كل ماهية مقولة
على كثيرين كالانسان فليس قولها على كثيرين ماهيتها والا) اي وان كان
جلها على كثيرين من مقتضى ذاتها (لما كانت ماهيتها مقترنة بعفد)
اي يمكن ماهيتها محمولة على واحد بالعدد والا يلزم تخلف مقتضى
الذات عنها اذ المفروض ان جلها على كثيرين من مقتضاها (فذلك)
اي جلها على كثيرين واتحادها معها (من غيرها) ضرورة
(فوجودها) اي وجود الماهية للأفراد وكونها ابها (معلولة لعدم
الذات) لانه لما لم يمكن ان يكون من الذات تعين ان يكون من غيرها
فصل (كل واحد من اشخاص الماهية المشترك فيها ليس
كونه تلك الماهية) اي ليس كون كل واحد تلك الماهية يعني لا يكون منشأ
حل الماهية عليه واتحادها معه (هو كونه تلك الواحد) اي لا تستدعي
تلك الماهية لذاتها خصوصية تلك الواحد واتحادها معه ويمكن
ان يقال ان معناه ليس كون الماهية تلك الماهية اي ليس مقتضى نفس تلك
الماهية هو كونه واتحادها مع ذلك الواحد فتذكر الضمير في كونه باعتبار
تأويل الماهية بالشيء كالانسان فانه لا يمكن ان يوجد زيد من حيث انه
انسان (والا) اي وان كان اتحاد الماهية كالانسان مع واحد من تلك
الاشخاص وهو زيد مثلاً لاجل انه انسان (لاشكال) ان توجد
(تلك الماهية) وهو الانسانية مثلاً (لغير ذلك الواحد) وهو يجوز
(فاذا ليس كونها ذلك الواحد) اي ليس جلها عليه واتحادها معه
(واجبا لها من ذاتها فهي) اي كون الماهية متعددة مع ذلك الواحد
(لسبب) خارج من ذاتها (فهى معلولة) **فصل**
(الفصل لا يدخل في ماهية الجنس) يعني ان الفصل المقسم للجنس
لا يدخل في ماهية الجنس من حيث هو جنس لافضل فان الفصل والجنس
والنوع كلها واحد بالذات مقارن بالاعتبار فان المعنى الواحد اذا اعتبره
العقل من حيث انه منهم قابل لان يكون اشياء كثيرة هو عين كل واحد

منها يكون الجنس وانما اعتبر من حيث انه متحصل بشئ ليس خارجا
عنه بل ان يكون منطقاً على تمام حقيقته فذلك المتحصل هو الفصل والمتحصل
هو النوع فالفصل من حيث انه فصل وهو كونه محصلاً ومعنيا لا يدخل
في الجنس من حيث هو جنس وهو كونه مبهماً لان ابهامه الذي هو زوده
بين اشياء كثيرة امسأه لاجل عدم اعتبار الفصل فيه لانه لو اعتبر فيه
بلازم ان يكون محصلاً غير منهم قال الشيخ في اهلالات الشفاء الذهن
قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى بمعنى اشياء كثيرة كل واحد
منها ذلك المعنى في الوجود فبعض اليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون
ذلك المعنى متضافاً وانما يكون آخر من حيث التعيين والابهام لان في الوجود
مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعين لانه لا
ان يقارنه شي فكونه مجموع الخط والسطح والعمق بل على ان يكون نفس
الخط ذلك ونفس السطح ذلك وذلك لان المقدار هو شي يمكن المساواة
غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط فان مثل هذا لا يكون جنساً
كما عرفت بل بالشرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء القابل
للمساواة هو في نفسه اي شيء كان بعد ان يكون وجوده ذاته هذا
الوجود اي يكون محمولاً عليه لذاته انه كذا سواء كان في بعد او بعد
او ثلثاً اعاد فهذا المعنى في الوجود لا يكون الا احده هذه الاشياء لكن الذهن
يخلق له من حيث يعقل وجوداً مفرداً ثم ان الذهن اذا اضاف اليه الزيادة
لم يصف الزيادة على انها معنى من خارج لاحق بالشيء القابل للمساواة
حتى يكون ذلك مثلاً للمساواة في حد نفسه وهذا شيء آخر مضاف اليه
خارجاً عن ذلك بل يكون ذلك متحصلاً لقبوله للمساواة انه في بعد واحد
فقط او في اكثر منه فيكون القابل للمساواة في بعد واحد في هذا الشيء
هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز لك ان تقول ان هذا القابل للمساواة
هو هذا الذي هو ذو بعد واحد وبالمعكس وهما وان كانت كثيرة
ملاشك فيها فهي كثيرة ليست من الجهة التي تكون من الاجزاء بل كثيرة
تكون من جهة امر غير يحصل وامر يحصل فان الامر المتحصل في نفسه
يجوز ان يكون من حيث هو غير متحصل عند الذهن فتكون هناك غيرية

لكن اذا كان محصلا لم يكن ذلك شيئا آخر الا باعتبار المذكور الذي
 ذلك للعقل وحده فان المحصل ليس بغيره بل بحقيقة (فان دخل الفصل
 في اثبته) اى في كونه متعينا بمحصلا فان الفصل على لتقوم الحقيقة
 موجودا معينا كالنطاق مثله فانه ليس شرطا يتعلق به الحيوان في انه
 معنى الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا معينا كما اشار اليه بقوله
 (اعنى ان طبيعة الجنس تقوم بالفعل) بان تحصل في الواقع ذاتا موجودة
 (بذلك الفصل كالحيوان مطلقا انما يصير موجودا بان يكون ناطقا
 او مجعلا لكنه لا يصير له ماهية الحيوان بانه ناطق)
 وجوب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول اى لا يمكن ان يكون
 لواجب الوجود بالذات فصل مطلقا وانما قلنا انه لا يمكن ان يكون له
 فصل (لانه لو كان) له فصل فلا يتخلو اما ان يكون مقسما او مقوما
 فان كان الاول (لكان الفصل مقوماله موجودا) اى ادخل فيه باعتبار
 كونه موجودا باعتبار ماهيته كما سبق وهو يبط اذ يلزم تركب حقيقة
 الواجب (و) ان كان الثاني (كان) الفصل (داخلا في ماهيته)
 وهو محال اذ يلزم حينئذ تركب ذات الواجب فليزم ان يكون ممكنا
 وقد فرضناه انه واجب ورد عليه بان الواجب هو ما لا يحتاج في وجوده
 الخارجى الى الغير والممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجى الى الغير فلو تركب
 الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في الوجود الذهني اليها
 وهو لا يتنافى وجوده الذاتي وما قيل من ان واجب الوجود لا يشارك
 شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية سواء مقتضية لامكان
 الوجود بناء على رهان التوحيد فلو شارك غيره في ماهية ذلك الشيء
 لكان ممكنا واذ لم يكن مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات لم يتحقق
 ان يفصل عن غيره بفصل فلا يكون مر كفا في العقل فدفوع بانه يجوز
 ان يكون له جنس محصور في نوعه بحسب الخارج كانه يجوز ان يكون
 نوع متحصرا في فرد واحد بحسب الخارج و رهان التوحيد لا يتنافى
 ذلك وايضا لان سلم ان كل ماهية سواء سواء كانت جنسية او نوعية
 مقتضية لامكان الوجود لجواز ان تكون ماهية جنسية لا تقتضى الامكان
 ولا الوجوب فانما ضم اليها فصل ما تكون واجبا واداضم اليها فصل آخر

الظاهر ذات

يكون ممكنا كالجنس فانه اذا كان منهها الابعاد يكون ممكنا واذ كان
 غير منهها يكون ممكنا فان قيل الماهية التي من شأنها الوجود اما ان تقتضى
 الوجود او لا تقتضيه ضرورة فان كان الاول (كان مقتضيا للوجوب
 وان كان الثاني كان مقتضيا لامكان فلا يمكن ان توجد ماهية لا تقتضى
 الامكان ولا الوجوب اذ لا يخرج عن طريق التبيين قلنا انه يجوز
 ان تكون الماهية هيية لا تكون فيها منصفة باحدهما على التبيين وان
 امتنع خلوها عنهما بحسب الواقع وتعيين احدهما يكون من جانب
 الفصل كالحيوان من حيث هو فانه لا يصف بالذكورة ولا بالانثى
 كذلك وان كان يتخلو عنهما لكونهما متنافضين بل الانصاف
 بانصافك انما يتعين اذا كان انسانا وبانصافك اذا كان فرسا مثلا
 والصواب ان يقال ان الجنس والفصل لا يكونان الاجزئين للماهية النوعية
 فكل ما لا يكون له طبيعة نوعية كلية لا يمكن ان يكون له جنس وفصل
 فلا يكون للواجب جنس وفصل اذ لا ماهية له لان حقيقته وذاته عين اثبته
 كما بين قل الشيخ في الهيات الشفاء الاول لانهاية له ومالا ماهية له
 فلا جنس له اذ الجنس مفقود في جواب ماهو واما قوله (اذ ماهية
 الوجود نفسه) فهو اما بيان لطول التالى بان يقال دخول الفصل
 في ماهيته تعالى غير ممكن والتامكن اذ لو كان له ماهية سوى خصوصية ذاته الى
 هي الوجود التام وهو باطل اذ ماهية الحق تعالى كما بين نفس
 الوجود والشخص الواحدى البسيط واما زالة وهم صبي ان يورد
 على الملازمة التي في قوله وان كان له فصل مقوم كان داخلا في ماهيته
 كانه قيل لانه دخول الفصل في ماهيته على ذلك التقدير وانما يلزم ذلك
 ان لو كان له ماهية وهو لم لان القوم متفقون على ان لا ماهية له فاجاب
 بان له ماهية اذ ماهية الوجود نفسه (وجوب
 الوجود لا ينقسم بالكل على كثيرين مختلفين بالعدد) هذا شروع في رهان
 التوحيد وتقريره ان واجب الوجود بالذات لا ينقسم ولا يمكن ان يحتمل
 على كثيرين بالعدد وبتع ان يكون في الواقع واحدا (والا) اى
 وان كان محمولا على كثيرين (لكان معاولا له) كايته وهو يتنافى الوجوب

الذاتي لاستلزامه الامكان فتعين ان يكون واحدا وفيه نظر لانه يجوز ان لا يكون مفهوم واجب الوجود ذاتيا لما صدق عليه فحينئذ يمكن ان تكون له افراد لا يكون بينها ذاتي مشترك اما بان يكون كل منها شخصا لذاته او يكون نوع كل من تلك الاشخاص مخصصا في شخصه فلا يلزم من اشتراك مفهوم الواجب بينها كونها معلولة بل يلزم ان يكون ذلك المفهوم عارضا لما صدق عليه ومعلولاه وليس بمحذور بل المحذور معلولة الاشخاص وذلك غير لازم ويمكن ان يقال ان كل مفهوم اذا تكثر فكثرت اما يكون بسبب انضمام شي آخر اليه اذلولاه لم يتصور فيه تعدد قطعيا كالانسان فان تعدده واختلافه اما يكون بسبب انضمام امور خارجة عن ذاته مضافة اليه وهي العتبات فاما ينضم الى طبيعته شي منها لم يمكن تعدده واذا تم هذا فنقول ان واجب الوجود لا ينقسم بالمحل على كثيرين لانه هو الوجود البحت المجرد اى الوجود بشرط لا فلا اختلاف ولا تعدد فيه لانه بهذا الاعتبار مسلوب عنه جميع الزادات والاضافات فلا يمكن ان يعمل على غير اصله قال الشيخ في العتبات الشفاء الواجب هو مجرد الوجود بشرط سلب سائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي لها ماهيات فانها ممكنة ان توجد به وليس معنى قول انه مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد انه الموجود المطلق المشترك فيه ان كان موجود هذه صفته فان ذلك ليس الموجود المجرد بشرط السلب بل الموجود لا يشترط الابطال اعني في الاول انه الموجود مع شرط لا زيادة تركيب وهذا الآخر هو الموجود لا بشرط الزيادة فلهذا ما كان الكلي يعمل على كل شي وهذا لا يعمل على ماهناك زيادة وكل شي غيرهنك زيادة انتهى وفيه تأمل لانه يلزم على هذا ان يكون تغايرا اعتباريا بين الوجود الذي هو الواجب وبين وجوده الممكن وان يكون كنه الواجب بدوحيها لانه على هذا يكون الوجود المطلق البدوحي التصور مع اعتبار ان لا يكون معه شي فيكون الفرق بينه وبين الوجود المطلق كالفارق بين المادة والجنس

اذا اعتبرنا في مفهوم واحد هو مفهوم الحيوان مثلا فيلزم ان لا يكون مغايرا للمفهوم الاعتباري الذي هو الوجود المطلق الا بالاعتبار وكل ذلك مخالف لما قرر من قواعدهم وان كان لا يخفى عن الابداء الى التحقيق (وهذا) الذي ذكرنا في برهان توحيد واجب الوجود الحق ايضا برهان على الدعوى الاولى وهو عدم انقسامه بالافصول لانه لو كان له فصل والفصل من وجه بعض الشئ فيكون مركبا فيلزم ان يكون معلولا **فصل** لما بين ان وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء الماهية التي لا تتأثر باعتبار الوجود العيني وان كان لها تمايز باعتبار آخر اراد ان يبين عدم انقسامه باجزاء آخر فقيل (وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقسدا ربا كان) وهو الجزء الذي له مقدار يمتاز في الوضع والاشارة عن الآخر سواء كان لجميع الاجزاء وجود واحد هو وجود الكل كالقندار المتصل الواحد او يكون لكل منها وجود على حدة كما اذاركبت من مقدارين (او معنويين) وهو الجزء الذي يكون متمايزا في الوجود العيني ولا يكون متمايزا في الوضع كالجوهر والصورة الجسم (والاى وان كان متقسما بالاجزاء) لكان كل جزء منه اما واجب الوجود فكثير واجب الوجود وقد رهننا على انه واحد (واما غير واجب الوجود وهي اقدم بالذات من الجملة) واقر منها الى الوجود اذ وجود الكل بتوسط وجود الجزء (فتكون الجملة ابعد من الجزء في الوجود) فلا يكون واجبا اذ هو اقرب الاشياء الى الوجود بل هو عين الوجود وتوسطه صارت الاشياء موجودة ولا يخفى عليك ان هذا الدليل اما يجري فيها اذا كان للجزء وجود منفرد واما اذا لم يكن له وجود مستقل كما في القندار المتصل الواحد في نفسه فلا ويمكن ان ينين بوجه آخر بان نقول لا يمكن ان يكون له اجزاء كذلك والايلازم ان يكون اذ وضع وكل ما كان كذلك فهو مادي والمادي لا يتفك عن الاحتياج في الوجود الى الغير فيكون ممكنا فلا يكون واجبا لذات هف **فصل** (واجب الوجود لا موضوع له) لانه لو كان له موضوع لكان محتاجا اليه

وعوارضه في ذلك كان الاول ان يسمى فيضا ولما كان جميع المكنات في الاول
الى الابد صادرة من الله تعالى اما بالذات او بالواسطة وامتنع ان يكون
صدور الافعال عنه معللا بالعرض لان الغرض هو شئ به يصير الفاعل
فاعلا ومحال ان يكون امر يحصل الواجب الذي هو لم من جميع
الوجود على الصفة التي لا يمكن عليها استزائه ان يكون ناقصا من تلك
الجهة مستكملا بغيره فلا جرم انه تعالى يجب ان يكون مبدءا لكل فيض
وايضاً قول انه لا يتقبل ان يكون في فعله تعالى غرض لانه امتنع ان يتحقق
بدون الشوق كما ان صدورنا شتالناه نافع يحصل لنا شوق الى التحصيل لا لجل
ذلك النفع وهو العرض ولا يمكن ان يكون له شوق لانه اذا تمثل بشيئ تبع
ذلك التمثل الوجود يعني ان مجرد عمله تعالى بالاشياء كاف في وجوداتها
كالقرار عندهم بخلاف علوئنا فانها غير كافية فيها فانا اذا تمثلنا
بشيئ اشتقنا واذا اشتقنا تبع ذلك الاشياء حركة الاعضاء التحصيل
الشيئ (وهو مظهر في ذاته بذاته) يعني ان مبدء الوجودات عالم
بذاته لذاته لان السبب في كون الشيء عاقلا هو تجرده عن المادّة وكذلك
السبب في كونه معقولا هو ذلك الجرد وواجب الوجود مجرد غاية الجرد
فذا تميز مجموعته عن ذاتها في حاضرتها فتدناها والعلم عبارة عن
حضور مجرد أي عدم غيبوه عنه ففكر ذاته تعالى عالما بها واعلم
بالله بوجوب العلم بالمولود (فهو الكل) أي فيحصل لكل الاشياء باعتبارها
وجودها العلي (من حيث لا كثرة فيه) لما بينا ان وجود الكثرة الذاتية
عن ذاته تعالى مساوية فهو من حيث انه وحداني الذات لا تستند الكثرة
اليه ولاه بقضيتها (فهو من حيث هو مظهر) يعني ان ذاته تعالى من حيث
الذات يظهر مرة أخرى تلك الكثرة التي هي آيات دالة على وجودها
والمقصود ان مظهره الثانية التي هي ظهور الآيات ناشئة من مظهره
الاول التي هي ظهور الذات (فهو نبال الكل من ذاته) لا بسبب
علمه بذاته الذي هو عين ذاته وصل بالكل واوجده (فمعلمه بالكل
بمعدّاته) وبمعدّات علمه بذاته) بمعدّته ذاتية لان الذات وكذلك علمها بها
منشأ وه كما سبق اولانه صفة له كما سبصر حده والقصّة متأخرة

في اعتبارها
نسخة
نسخة

وهو يناق الوجوب الذاتي (ولا عوارض له) ان اراد انه لا عارض له
اصلا سواء كانت حقيقة او اضافية فهو بطلان الوجودات كلها
منه وهو معها ومقتد عليها باعتبار بن مختلفين وهذه صفات
اضافية لا يمكن الشك في اضافتها تعالى بها وان اراد انه لاضافات له
حقيقية فان كان المراد انه ليس له صفات حقيقية مستندة الى الغير فهو
مسلّم لكنه لا يرتب عليه قوله (قلا ليس له) ان يجوز ان يكون له
صفات حقيقية مستندة الى ذاته تكون تلك الصفات سائرته ودعوى
كون العوارض الغريبة سائرته والصفات الذاتية ليست بسائرته لا يخ
عن تحكيم وان كان المراد انه ليس له صفات حقيقية مطلقا لانه لو كان له
صفات حقيقية فلا يخ اما ان تكون مستندة الى الغير او الى الذات
لا جاز ان تكون مستندة الى الغير والا يتم الاستدلال به تعالى عن ذلك
ولا جاز ايضا ان تكون مستندة الى الذات والالزم ان يكون الواحد
الحقيقي فاعلا وقابلا فتيه نظر لانه ان اراد انه يلزم ح ان يكون الواحد
الحقيقي من جهة واحدة فاعلا وقابلا فلزومه غير مسلم وان اراد انه يلزم ح
ان يكون الواحد الحقيقي مطلقا فاعلا وقابلا فلزومه مسلم وبطلانه
ممنوع كيف وقد ذهب الشنخا الى ان العلم من صفاته الحقيقية
التي لا تدل على ذاته تعالى ولا يمكن ان يكون له سائر ما ين كسائق (قلا ليس له)
اذ الحقائق بما يكون من جهة سائر ما بين او يخالط وقد انشأ عنه اللبس
بكسر اللام اسم لللبس وبضمها جمعه (فهو صراح) أي خاص عن وشية
السائر الذي له الحقائق (فهو ظاهر) لانه اذا لم يكن له سائر يتخفى يكون
ظاهرا يعني يكون بحيث لو تعلق العلم بخصوص ذاته لكان واصلا
الى حقيقته لانه لا عوارض له تمنع الادراك عن الوصول اليها
فمن (واجب الوجود مبدءا لكل فيض) الفيض في العرف
هو الفعل الصادر عن الفاعل الذي يفعل دائما لا يفرض ولا عوض
قال الشيخ في تعليقه الفيض انما يستعمل في الباري تعالى وفي العقول
لا غير لانه لما كان صدور الموجودات عنه على سبيل الزوم لا لارادة
تابعة لغرض بل لذاته وكان صدورها عنه دائما بلا منع ولا كلفة

٣ عند مجرد نسخة
٤ تستند نسخة
٥ يقتضيه نسخة

عن الموصوف تأخر اذا تابان قلت قد صرح الشيخان وجماعهم بنصر
 الفارابي وابوعلي بن سينا بان علالة تعالى بالاشياء صفة لذاته تقدست
 والشهور من مذهب الحكماء ان علل كسائر صفاته عين ذاته يعني ان ذاته
 تعالى بذاته سبب لانكشاف الاشياء وظهورها عليه بلا واسطة له قائمة به
 كما هو حالنا في السبب في ذاتها بهما الى ذلك قلت لعل سببه ان العلم
 من حيث هو علم يستدعي تعلقا واضافة الى شيء لان العلم لا يكون الا علما
 بالشيء وذلك الشيء الذي هو المضاف الى الیه في صلب البارئ تعالى مثلا
 اما ان يكون عين العالم كعلم البارئ تعالى بذاته او يكون غيره فحشيد لا يخلو
 ان تعلقي علته تعالى بذلك الغير اما ان يكون حال وجوده او يكون حال عدمه
 لا جاز ان يكون حال عدمه لان التعلق الذي هو الاضافة يستحيل ان يكون
 بين العالم والعدم الصفر قطعا فتعين ان يكون حال وجوده فاما ان يكون
 حال وجوده المعنى فيلزم ان لا يلزم الاشياء الا وقت وجوها فينكف العلم بها
 عن ذاته وهو يوط لان الحق الاول بالاشياء لازم ذاته لانه سبب عن علته
 بذاته الذي هو عين ذاته وتخلف العلول عن علته التامة ممتنع او يكون
 حال وجوده العلى فاما ان يكون حاصل في ذات البارئ تعالى على ان يكون
 صفة له لازمة لذاته او يكون لغيره معاقرة لذاته وجنبة فاما ان يكون
 موجودا في عقل او نفس او يكون مفارقا لجميع الذوات والثالث محال
 للزوم القول بالصور الاطلاقية والثاني ايضا محال لانه يجب ان يكون
 من جنس المعقولات معقول صدر عنه بلا واسطة من الغير وهو ما لم
 ابتداء من علته بذاته واذ كان جميع المعقولات هي نسبا في نفس او عقل
 لم يمكن ان يوجد معقول كذلك لان جميعها متأخر عن احدهما على
 هذا التقدير فتعين ان يكون حاصل في ذات البارئ تعالى صفة له
 وفيه نظر لانه يجوز ان يكون علته تعالى بقسمها الجزرات حال وجودها
 في الاعيان اعني يكون علمه تعالى بها علما حضوريا وسائر الاشياء
 باعتبار حصول صورها في نفس او عقل وتكون تلك الصور علما للواجب
 باعتبار صدور هاته والنفس والعقل باعتبار حصولها فيه ولا يدل
 شيء مما ذكر على بطلان هذا الاحتمال (وذوق بعض المتألهة ان علته

تعالى بالاشياء عين علته بذاته (لان جميع ما سواه مستهلكة متدخلة
 في مرتبة احدية ذاته ثم بعد تلك المرتبة تخرج من القوة الى الفعل
 فهو في حكم الجعل والاشياء كالانفصال له والعلم بالجعل هو العلم
 بالمفصل من وجه (ويحدد الكل بالنسبة الى ذاته) لان صور جميع
 الاشياء وان كانت خاضعة في ذات الواجب لكتها بوجوده على بسيط
 كما يشتر اليه فلا اختلاف ولا تعدد في الخارج بل ليس في الخارج
 الا ذات واحدة هي الواجب الحق (فهو الكل) اي كل الاشياء
 باعتبار الذات والصفة (وحده) اي حال كونه واحدا في الخارج
 فتكون الذات مع وحدتها في الخارج كل الاشياء ولهذا بيان آخر
 وتفصيل سيأتي في آخر هذه المسألة انشاء الله تعالى فصل
 (هو الحق وكيف لا وقد وجب) يعني انه تعالى هو الموجود البعث
 لان الوجوب هو استغناء الشيء في كونه موجودا عن الغير فاذا لم يكن
 تابنا ذاتا محضا كان ذا ماهية ووجود فيلزم اقتضاه في كونه موجودا
 الى الغير كايين وقد فرضنا استغناؤه ههنا (هو الباطن) الحق في عن القوى
 الادراكية (وكف لا) يكون باطنا (وقد ظهر) اي لانه قد ظهر
 ظهورا تاما قويا بحيث غلب ظهوره على القوى الادراكية فجعلها
 عاجزة عن الايمان بادراكه فاختفى عنها اذ كل من الموجودات الممكنة
 نور يستكشف ذاته فلا كثرت الانوار واشتد ضوءها قصرتم الادراك
 عليها ومنعته عن التعلق بماورها وايضا ذاته محض الوجود وظهور
 الاشياء بالوجود الا لظاهرا اشد من عدمه فيكون نورا محضا متافها
 في اللطافة والنورية فاذلك منع تعلق ادراكه كالتساقط فانها
 بواسطة كثرة ضوئها محجوبة عن الابصار فلو فرضنا انه ضوء محض
 ونور مجسم لا تحجب ايضا عن الابصار احتجابا اشد وايضا معقولة
 ذاته لا تتصور بالنسبة اليها لا تحجب الوجود والاعتبارات وكل
 ذي وجه وحيدية له خبيثة العراء والاطلاق عنها وبهذا الاعتبار لا يمكن
 ان يصل اليه عقل عاقل ولا معرفة عارف فيكون باطنا فيكون انه يشير
 بقوله هو الباطن الى هذه المرتبة المتألهة الصوفية بالاتيين

وهي التي ظهرت وتعبت باعتبار الاوصاف والحيثيات فليست أم
(فهو ظاهر من حيث هو باطن) يعني ان انصافه تعالى بالظنون اذا كان
ناشئاً من ظهوره الكامل فانه انصافه تعالى بصفة الظهور لا ينفك
عن انصافه تعالى بصفة الباطن لان الظهور اما الذات او الاليات
والاما كان لايج عن بطون الذات بالقياس اليها اما الاول فلا نه وان كان
قد ينجلى لبعض من خواص عبادته تجلياً مغشياً عن الاستدلال
والانتقال من الآثار كما قال ما رأيت شيئاً الا وقد رأيت الله قبله
لكنه لا يتكشف عليه انكشافاً تاماً بل بقدر مايق وسعه به واما
الثاني فلان الظهور باعتبار الال لا يمكن ان ينفك عن بطون نفس
الذات وخفائها من حيث هي اذ لا يمكن لاحد الاطلاع على حقيقة الذات
كاقرر ولعلم ان ظهور ذاته قد سبب كما هو بالنسبة اليها كذلك بالنسبة
الى ذاته تعالى بل هو اشد واقوى بخلاف بطونه فانه لا عين الابال نسبة
اليها (وباطن من حيث هو ظاهر) لان صفة البطون له تعالى تستلزم ثبوت
صفة الظهور له لان البطون لا ينسب له الا من جهة شدة ظهوره وفي بعض
النسخ وباطن من حيث هو وهو ايضا صحيح لان صفة البطون له
تعالى ناشئة من نفس ذاته من غير اعتبار شيء معها من المدين والخطا
بخلاف الظهور فانه قد يكون من امر مبادئ لذاته وهو وجود المكتبات
ويحتمل ان يقال على مذاق اهل المشاهدة ان الظهور والبطون امران
اضافيان لا يعقلان الا بالقياس الى الغير فإلم يتحقق الغير ولو بالاعتبار
يسمح بتحققهما والممكن عندهم هو وجود سوى الحق الواجب
تعالى لم يكن الظهور والبطون بالقياس الى غيره بل بالقياس اليه
تعالى فيكون طاهراً لنفسه بنفسه كظهوره للعالمين الذين رفع
الاعظية عن اعين بصيرتهم وباطنا عن نفسه بنفسه كبطونه واختفائه
عن المتجوسين الذين لا تفتح عين قلوبهم فتحته بطونه وظهوره
لغير واحد ونفس ذاته فصم قوله فهو ظاهر من حيث هو باطن وباطن
من حيث هو ظاهر (فخذ من بطونه) اي فاجهد ان تترى عن الكدورات
الجسمانية ونجلي بالصفات الرجائية حتى تقرب من ذات الحق وتدركه

لم يتفق نحوه

بانه لا يمكن ان يدرك متوجها (الى ظهوره) باعتبار الامكانات
(حتى يظهر لك) عالم الاعلى من مطالع افاق عالم الاسفل (وتتصل عندك)
نفس ذاته بان تعرق فبالجزء والقصور عن ادراكها (فوق فص)
(كل ما عرف سببه من حيث يوجد به فقد عرف) اشارة الى احاطة علمه
تعالى بالاشياء وتقر بها ان الله تعالى عالم بذاته كما سبق وذاته تعالى
علة وسبب لجميع ما سواه من المكتبات والبالسبب التام من حيث
يوجد به اي باعتبار خصوصية بها عين ويجب صدور العلول عنه
يستلزم العلم بالعلول بلا ارتباط كما اذا فرضت ان الشمس والقمر يخرجان
بحركتهما الخاصة على مدار واحد هو منطقة المروج مثلا وعلمناهما
كذلك مع العلم بان نور القمر مستفاد من الشمس فتكون الارض في وسط
الكل فلا شك اننا نجزم بانه في كل مقابلة مخفف انصافا تاما جزما بقينا
بلا شبهة ولا شك ان ذاته تعالى سبب تام لواحد منها فلان من العلم
بها العلم به والذات مع ذلك الواحد ايضا علة تامة لاخر فلان من العلم
بها العلم بذلك الاخر هكذا حتى يحصل له العلم بجميع العلولات (واذا
زمت الاسباب) دفع الماتوه من ان اسباب الماهية التي هي الكليات يجوز ان
تترتب الى غير الهاية فلا تنهي الى الجزئي فلا يحصل العلم به اي واذا كانت
تلك الاسباب مقربة بان توقف بعضها على بعض (انتهت اواخرها
الى الجزئيات الشخصية) لان الحقائق الجنسية بسبب انفعال الفصول
الهائية يصل الى مرتبة لا يمكن ان يحصل بعدها بالفضل بل لا يتطلب
العقل شيئا في تخصصها حيث لا التعمين والهدية وذلك لما يكون اذا
تحصلت نوع الانواع فيجئ كل ما عرض له من الامور المتحصلة
تصير الطبيعة به متعينة مثارا اليها كالجزء فانه سبب للجسم والجسم
للجسم التام والجسم التام الحيوان والحيوان للانسان والانسان
لا يند مثلا فالانسان الذي هو آخر ذلك الاسباب ينهي الى الانحصار
التي هي نهاية تحصيل تلك الاسباب وتعيينها انتهت (على سبيل الانجاب)
من غير قصد واختيار ولما كان العلم بالسبب التام يجب العلم بتعيينه
(مكل كل واحد ظاهر من تظاهراته الاولى) يعني ان جميع المعلومات

سواء كانت كلمات او جزئيات متكشف على ذاته تعالى بسبب ظاهره
الاولى التي هي عليه ذاته وهو نفس ذاته ٣ دون ظهوره ثابتة التي هي
ظهوره بالآيات (ولكن ليس يظهره شيء منها عن ذواتها) اشارة الى ان عمله
تعالى بالاشياء ليس عالما للفعالية مستفاد من وجودات تلك الاشياء حتى يلزم
أنزه عن التغير في صفاته الحقيقية واستكمل ما هو كمال تام من جميع
الوجوه بالتغير فلا تحصل له العلم بالاشياء مستفاد من ذواتها (داخله
في الزمان والآن) لانه يعلم الاشياء بواسطة العلم بأسبابها وعلالها الناعمة
التي هي تلك الاسباب حاضرة عنده تعالى والا وابدانياتها الصاكذات
والعلم بالاسباب اذا كان حاصل من العلم بالاسباب لا يتغير مادام السبب موجودا
ولاشك ان اسباب معامولاته ثابتة دائما فتكون معامولاته ايضا كذلك
فلا تغير في معامولاته فلا تكون داخله في الزمان والحاصل ان الوجودات
كلها قد علمها وحادثها حاضرة عنده تعالى في اوقاتها المتعلقة بها اى كل
منها حاضرة عنده مع زمانه الخصوص الذي هو فيه الا وابدانها فالزمان
الذي هو الاشتداد بالخصوص حاضرة عنده مع ما فيه وفي كل جزء منه
فيكون العلم بالشيء قبل حدوثه وعند حدوثه وبعد حدوثه على طرز واحد
فلا يكون في علمه كان ويكون وكأن بل ذلك بالقياس الى علمه فلا يكون
علمه زمانيا خاصا عن الغير (بل عن ذاته) لانه تعالى يعلم الكلمات
ويعرف الانشاص ايضا واحواها الشخصية واولاقتها الشخصية
وامكنها الشخصية من اسبابها الموجبة لها الوردية اليها وذاته تعالى
سبب الاسباب وقد تحقق انه عالم بخلقها ويعرف كل شيء من ذاته
فلا يخفى عليه شيء فيكون فعليا الوجود الممولات على الترتيب الذي
ينتهي الى الخارج وكونها على وجه مخصوص مستفاد من علمه تعالى بها
كما تقرر عندهم وهو كاف في تحقق الاشياء فاذا كان شيء لم يكن في وقت
فانما يكون ذلك من جهة الغالب فاذا تم استعداده حدث فيه من هناك
صورة اوضح فالاشياء كلها واجبات بالنسبة اليه تعالى لانها اما لازمة
لاولام لازمة الى اقصى الوجود على الترتيب الخصوص الذي ينهي
والترتيب الذي عنده) اى الترتيب السببي والسببي الواقع في معامولاته

تعالى وهو كونهها (شخصا متخصا بغيرها به) فان الترتيب
في الموجودات العينية الذي هو فوق ذلك الترتيب العلمي غير متماثل فقدم
تمامه الترتيب العلمي بالطريق الاولى فهو يعرف الاشخاص وانها
قاسدة ومبتدئة ولا يفسد علمه ولا يتغير بفساده وتغيرها وكذلك يعرف
جميع احوالها الخالدة وانها لا تكون حادثة ولا يتغير علمه بها لانه يعرف
وجوداتها باسبابها الموجبة وعلمها بها باسبابها المعصية لها والعلم
المستفاد من العلم بالاسباب لا يتغير كما تقدم فان قيل المشهور من مذهب الحكماء
انه تعالى يعلم الاشياء على وجه كلي لان ادراك الجزئيات المادية على وجه
الجزئية لا يمكن بدون التغير والتغير في علمه مح وظاهر هذا الكلام والذي
فيه من ان كل كلي وجزئي ظاهر عن ظاهره ظاهره الاول انه يعلم على وجه
الجزئية فينا فيه وايضا الجزئيات من حيث انها جزئيات معلومات
للاوجب وقد سبق ان العلم بالعلم يوجب العلم بالاولى فيلزم ان يكون
عالم بالجزئيات من تلك الحقيقة قلنا ان ادراك الجزئيات بخصوصها
يبدون للتغير جائز كما مرارا ويمكن ان يكون انما ادهم من العلم بالاشياء
على وجه الكلية ان يكون معلومة تبحث لابد خل فيها الزمان لانها
المتاخر منه وهو كونها تبحث بوضع انطباقها على كثيرين وظاهر ان العلم بها
على الوجه الكلي بهذا المعنى لا ينافي العلم بها على وجه الجزئية
بالعلم المتاخر منه لكن هذا الجواب لا يصح على مذهب الشيخين لانها
ذهبان الى ان علم الحق بالاشياء يحصل صورها فيه ولا يمكن ارتسام
صوره جسم بخصفه في مجرد لاه بوجبه انقسامه وكونه ماديا فتعين
ان يكون حصول الماديات تقيده على وجه كلي وايضا اقد هب الى ان ادراك
الماديات بالخصائص لا يمكن الا باليات وجهه على الحق سبحانه ومنه عنها
فلا يمكن له ادراكها كذلك بل بوجهه كلي وفيه نظر لانه يجوز ان يكون
موجود جسماني ميان لذات الواجب تعالى يتطبع فيه جميع صور
الجسمانيات وبواسطة انطباقها فيه قصير متكشف على الواجب
تعالى كقولنا الجسمانية المرتفعة فيها صور الماديات فانها بواسطة
ارتسامها فيها تصير متكشفة على نفوس الناطقة واقول بان علم الحق

بالاشياء يحصل صورها فيه لا يتلقى ذلك كما ان قولهم حصول صورة
الشيء في العقل لا يتلقى كون الصورة من تسعة في القوة الخيالية بل يتناولها
وقسم الالات الجماعية بذاته تعالى مستحيل يجب التبره عنه
واما ان يكون موجود ميان محلا لصور المر تسعة فيه الحاصلة عنده
تعالى كما ذكرنا فلا يسر بمشغول (فصل ١) اي فهو عالم (علمه) بالاشياء
(بقائه) اي بواسطتها (هو اكل الثاني) اذ اكل الاول هو الحق
الواجب مع الصفة فان قيل اذا كانت الصفة جزءا منه تكون الصفة
كلاول لان الجزء مقدم بالذات على الكل قلنا انه يجوز تقدم الكل
على الجزء العاكس على المتصل الواحد بالقياس الى اجزائه الفرضية
ولان ذلك العلم المشغل على الكثرة متأخر عن الذات فيكون كلا وثانيا
بالنسبة اليها (لانه يبق له واحد) خبر قوله علمه بذاته بعد خبر
هو قوله هو اكل الثاني (وهناك) اي في اكل الثاني وهو العالم بالوجودات
ازلا وابد (الامر) وهو ارادته الازلية المتعلقة بوجوداتها وبكما لانها
اللاحقة لها المعبر عنه قوله تعالى كن فيكون لانه متع خلف المعلومات
عن تحصيله الخاص بها كالاتع خلف الماد عن امر القادر القابل
ويجوز ان يراد بالامر عالم الامر وهو عالم الغيب المقابل لعالم الشهادة
وهو عالم الجواهر العقلية من الجبروت يعني ان في اكل الثاني وهو علمه بالاشياء
عالم الامر ٣ ووجود المتعارفات في العلم هو علمه بوجودها في الوين الثالث
والاختلف بالاعتبار كما قال بعض المحققين الجواهر العقلية موجودة
في القضاء والقدر من جهة واحدة باعتبار كونها جبروتية موجودة في العلم
فصل ٢ (علمه الاول لذاته لا يتقسم) لانه عين ذاته ولا شك في اتفاه
وجوده التسعة عنده (علمه الثاني) وهو علمه بخلق الماديات (عن ذاته
اذا انكسر) يعني الكثرة في ذاته بل يبدد ذاته) لان الكثرة في الصفة ولا شك
انها بعد الذات (وما تنقطع من ورقة اليعلم) لانه يعلم اسباب الاشياء
على ما هي عليه فيعلم مسبباتها كما عبق فلا يكون جلابل الاشياء ودقائقها
مختصة عنه بل متشككة عليه من غير تفاوت فلا يعرب عنه متقال ذرة
في السموات ولا في الارض (من هناك) اي من العلم الثاني (يجري القسم)

٣ اذ نسخة

المسمى في عرف الحكماء بالعقل الاول لانه باحد ما فيه من المانع
من وجودات الاشياء وتقدروا فاتها وتعين كالاتها الثانية على سبيل الاجمال
و تفصيلها (في اللوح) وهو النفس اذ جربان العلم من الحكم لا يتصور
بدون ترتيب وتفصيل لم يكن قبله اولان من شأن النفس من حيث هي
نفس اي من حيث انها آلات جسمانية التفضل وكون العلوم فيها
مفصلة (جزائيا منها الى القيامة) لان ثوبت هويات الاشياء وتعين
احوالها لا يذهب الى غير النهاية بان يعين زمان وجوده وحياته واحواله
ثم لشي آخر وهكذا الى غير النهاية بل ينتهي الى القيمة الكبرى التي
من جانبها فاته المكنات بامرهما فانطق به الشرايع وورد به الكتاب
كما قال الله تعالى يوم نقول للسماء اكفي السجود للكتب وجاء في الخبر
الصحیح ابضان الحق سبحانه عيت جميع الموجودات حتى للانكسار وذلك
الموت ايضا وكون اوائل الموجودات من لوازم ذاته تعالى كما وقع
الاشارة اليه لا يتلقى هذه القيمة لانه يجوز ان يكون زعمه الله تعالى
بواسطة عدم حاجت فاذا وجد ذلك الحادث اتفق علمها التابعة فانتفى
المعلول ايضا قال الشيخ العربي قدس سره العزيز في رسالته السبعة
بالعقل فلما وجد سبحانه وتعالى العلم الاعلى اوجد في المرتبة الثانية هذه
النفس التي هي اللوح المحفوظ وهي من اللاتنية الكرام المشار اليها
بكل شيء قال الله تعالى وكتبناه في الاوايح من كل شيء وهو اللوح
المحفوظ وقال الله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ فهو موضع تيزيل
الكتب وهو اول كتاب سطره الكون وامر العلم ان يجري على هذا
اللوحة بما قدره وقضاه بما كان من امجاده وما يكون الى ان يقال فريق
في الجنة وفريق في السعير وبذلك الموت ويقول متادي الحق على قدم
الصدق يا اهل الجنة خلود فلا خروج من النعيم الدائم الجديديا اهل النار
خلود فلا خروج من العذاب القيم الجديديا اهل النار خلود فلا خروج من العذاب القيم
وما بعد هذا حكم اخر اشبه كلامه ويمكن ان تحمل القوة على الصغرى
التي غير عنها بالموت كما اشار اليه عليه الصلوة والسلام بقوله من مات
قد قامت قيامته وما كانا جري بمتابها بهذا الاعتبار لانه اذا في ذات الشيء

شبهة هل هذا
هو العقل الاعلى
الذي

القطع الكائن وتناهي عن تعيين امور تتعلق به فيناهي جريان العلم بالنسبة الى ذلك الشيء لا مطلقا ولا محتملا ان يراد بالروح جنس الماهية الثابتة في عمله تعالى وان كان خلاف ما اراده المص والعلل الذي هو العقل المؤثر عندهم يجرى في الوحد الذي هو الماهية بان يتحققها في الخارج ويوجد احوالها وتناهي الى الفقيه بهذا الاعتبار ظاهرا مما تقدم (ذا كان مرئع بصيرك ذلك الجانب ومصادفك من ذلك الثبات) يعني اذا قطعت نفسك عن الاسباب وقصرت نظرك على ذلك الجانب بان ترى الجميع صادرة عنه تعالى مقدرة قبل وجودك بلا مدخلية من الاسباب (كنت في طب) لآل انك اذا علمت ان الكل من عند الله تعالى من غير مدخلية شيء هان عليك الامر (فتسرع ثم تدب) فتناك عن نفسك الكلية (فخص) (انفذ الى الاحدية) يعني ان الواجب عليك ان تبهج حتى تفخرج عن موطن الطبيعة الظلمانية وتتخفى في ظنك الكثرة الامكانية التي هي العوايق عن التوجه الى الخير الاصيل والوصول الى الوضع الحقيقي بان لا تنفذ الى الاسباب والوسائط وتتوجه الى سببها حتى تفصل الى الاحدية الذات وبالجسلة اذا طرحت ما سوى الحق الواجب عن فطرك وتوجهت بشرا شرك اليه رأيت جميع الاوصاف الكمالية راجعة اليه وجميع الذات مضمحلة عند ذاته فحصل لك الدهشة وهي فتناك عن نفسك وتناك بذاته فتدقت كاشار اليه بقوله (تفتش الى الابدية) الامر بالتوجه وسلوك طر يق يوصل الى احدية الذات كان مظنة سؤال القرب والبعد عنها فقال (لو فلتناك عنها فهي كقرب) اما لان اقرب الاشياء الى الشيء هو وجوده الخاص ووصول ذلك الوجود اليه و بطه به بواسطة تلك الذات الاحدية فكان واقع بين الماهية ووجودها الخاص فصارت اقرب اليها من الوجود فكيف لا يكون قريبا منها اولان نسبتها الى الشيء كنسبة المطلق الى المقيد فتكون قريبا منه ذلك النوع من القرب كما هو مذاق اهل المشاهدة (اظلت الاحدية) يعني ان الذات الاحدية وهو الواجب الحق اذا اعتبرت من حيث هي هي بان لم يكن معها شيء سواء اذا اوقعت ظلها واوجدت شيئاً (فكان)

الظاهر قريبة
الظاهر لا يكون
قريبة

ظلالها (فان) وهو العقل الاول لانهم قالوا ان الصادر الاول يجب ان يكون واحدا مستقلا بالوجود والتأثير وغير العقل بين الموجودات المبكنة لا يمكن ان يتصف بهذه الصفات اما الجسم فلا يتفاء الوحد عنه واما العرض فلا يتفاء استقلاله بالوجود واما الصورة والنفس فاعلم كونهما مستقلين بالتأثير اما الصورة فلان تأثيرها موقوف على شخصها وهو موقوف على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بسبب آلات جسمانية فتعدين انه لا يمكن ان يكون الصادر الاول من الحق الاحدي الذات الاعتلا ولا تخفى على التأمل ما فيه وانما جعل القلب ظل لان الذات الاحدية هو النور قال الله تعالى الله نور السموات والارض والقلب هو الموجود الذي حصل وجوده منها وتناهي لها في وجوده وقد ضعف ضوء الموجود فيه فيكون مثل الظل المحروس فلذا اطلق الظل عليه (اظلت الكلية) اي الكل الذي هو المركب من الدات الاحدية والقلب (فكان) ذلك الظل (واحا) اذ ما عدا المصادر الاول من الموجودات لا يصدر عن الباري تعالى الا توسط (جري ان على اللوح بالحق) اي بايجاده ولا ينافيه كون اللوح ظل للكلية لانه يجوز ان تكون الكلية حلة تامة والقلب حلة موجدة او يراد بالحق التذكري اي تحذير الحقائق والمعاني وتوضيها فيه مفضلا (فخص) (انضج مالا ينهي الى كل شيء) يعني ان مدم التناهي اما ان يكون في البعد اوفى اعداما الاول فقد دل على استحالة براه تناهي الابعاد واما الثاني فيمتنع بشرطين اعتبر الحكيم احدهما الاجتماع في الوجود الخارجي وتناهيها الترتب كافي العلم والمعلومات على ما دل عليه براهان التطبيق فلا يمتنع ما يلائمها في كل شيء (لحق الحق) يعني الموجود الخارجي ولا يمتنع في كل موجود خارجي (بل في ماله مكانة ورتبة) اي في الموجود الخارجي الذي يكون مرتبا امام طبيعيا او وضعيا لا غير اذ عدم تناهي معامات الحق والنفس الناطقة المجردة عن الابدان وعدم تناهي المدات كالصور والاستعدادات غير مستحيل بل واقع عندهم وانما يصير بشرط الاجتماع في الوجود اكنه باعبار وصف عدم التناهي في الحق اي الوجود الخارجي لانه اذا لم تكن الاجزا مجتمعة

في الوجود الخارجي لم يتصف بوجود خارجي بدم التامهي بل كل ما هو موجود من تلك الجهة فهو موصوف بالتامهي والمحصل ان الكل موصوف باللاتامهي وهو من حيث هو كل ليس بوجود في الخارج لا في الماضي ولا في الحاضر ولا في المستقبل لان وجود الكل في الخارج مع انشاء اجزائه فيه بدئية الاستحالة ووجود جميع اجزاء الكل في جميع اجزاء الزمان ليس وجود الكل من حيث هو كل في الخارج بل في الوهم كاجزاء الحركة بمعنى القطع فلا يكون موجودا اصلا فلا يتصف بوجود خارجي عنها بعدم التامهي اي (ووجب في الامر) اي الامور الغير المتناهية ضرورية الوجود في العلم سواء كان علم الاري تعالى او علم المجردات التي هي الاولات لان العلم بالنسب يوجب العلم بالنسب ولاشك ان الاسباب وكذا مسبباتها مع كونها معومات ليسا غير متناهية (فهناك) اي في الوجود العلمي (الغير المتناهي كمعجب) لان كل حادث من الحوادث الغير المتناهية مستند الى اسباب لانتهائى ولاشك ان جميعها معلوم لها فتكون في علومها سلاسل غير متناهية من الامور الغير المتناهية سواء كانت مجملة او مفصلة

فوقص (خلقت الاحدية) هذا بيان آخر لتعلق علمه تعالى بالوجودات لثبوت ان الاتحاد من الذات بل اعتبارها باعتبارها يقع فيها وتفرقه ان الذات الاحدية خلقت نفسها (لما قدر من انه تعالى عالم بذاته وذاته) تعالى (كانت قدرة) لان القدرة هو ما به يؤثر الشيء في الغير ولما كان الشيء سبحانه يؤثر في جميع الاشياء لم تكن اشياءه ذاتها تكون قدرة (خلقت القدرة) لانها عين ذاته ولا يمكن ان يتكلم الشيء عن نفسه فان قيل لا يلزم من ملاحظة الذات مع كونها قدرة في نفس الامر اي كونها بحيث يصدق عليها القدرة في نفس الامر ملاحظة القدرة لجواز ان يكون من الامور التي لا يلزم من تعللها لتعلل الذات قلنا ذاته تعالى معلومة لها بجميع وجودها واعتباراتها ومن جعلها ذلك الوجه فيكون ايضا معلومة لها (فلزم العلم الذاتي الشئ على الكثرة) لان القدرة امر اضافي اذ لا تكون قدرة الا على الشيء فلا يمكن تعللها بدون تعلل ما صيغت اليه وهو المقدورات الكثيرة الغير المتناهية (وهناك) اي في العلم الذاتي

الحاصل من ملاحظة الذات باعتبار قادر بها (افق عالم الاربوية) ومطلع عالم المزية والايحادية فيه تعلق علمه تعالى بوجودات الاشياء وكيفية افعالها ووجه مخصوص وذلك كافي في وجوداتها في اوقاتها فيكون اتحاد الموجودات الخارج جبهة طاعنة (بليها علم الامر) يعني اول ما خرج من العلم الى العيش هو عالم العقول والنفوس (بجزية) اي بسبب العلم الثاني (العلم) على اللوح الاول لم يكن العلم واللوح موجودا فضلا عن غير ان العلم على اللوح لان علمه تعالى بالمكنات فعلى مقدم على وجوداتها مقدما بالذات ويمكن ان يراد بلوح العرش او يضاف في تحته لقوله عليه السلام ما من مخلوق الا وضوئه تحت امره (متكثرة الوحدة) التي هي العلم الاجنبي البسيط للذات الحق بسبب غير ان العلم على اللوح به يتصور متكثرة مفصلة في اللوح وهو النفس واعلم ان الشيخ في ظاهرات الشفاء في كتاب النفس بعد ما عاين العلم البسيط بمسئلة تفرقة معلومياتها وتتمسك بمتنها وانت متيقن بانك تجيب هذه المسئلة من غير ان يكون علمه تفصيلي التام بل انما تأخذ في التفصيل والقرين في نفسك لم اخذك في جواب الصادق عن قرين ذلك بما لم يقبل التفصيل والقرين قال فاحد هذين النوعين هو العلم بالكرى الذي انما يستكمل عام الاستكمال اذ ترتب تركيب والثاني هو العلم البسيط الذي ليس من شأنه ان يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد تفيض عنه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعلم للشيء الذي يسببه علمه بالكرى بعد ما علمه وذلك هو اللوح العلمي المطلقة من النفس الملاحظة للذات والمفعلة واما التفصيل فهو لا نفس من حيث هو ٣

كيف يكون للنفس الملاحظة بمبدأ تغير النفس له علم غير علم النفس فهو موضع نظر يجب ذلك ان تعرفه من نفسك واعلم انه ليس في العقل النفس منها تكثر البتة ولا ترتب صورة فصوره بل هو بمبدأ لكل صورة تفيض عنها على النفس وعلى هذا ينبغي ان يعلمه الخصال في المضافات الخمسة في عقول الاشياء فان عقولها فهو العقل الفعال للصور الخلاق لها انتهى فعلى ما ذكره الشيخ وغيره لا يكون في علم الواجب ولا في عالم العقول تكثر

٢ نسبة نسخة

٣ اظاهر هي نفس اي متعلقة

٤ اظاهر هو

وتفصل مع وجوب كونها عالمه بجميع الاشياء وهذا يتصور على وجهين
 احدهما ان يكون جميع المعلومات الغير المشاهدة موجودة بوجود واحد على
 الاجزاء الغير المشاهدة المقدارية للمصل الواحد في نفسه فان لكلها
 وجودا واحدا خارجيا ثانياه ما ان يكون لكل واحد من العلوم وجود
 لكن لا يلتفت اليه بل المجموع من حيث هو مجموع يكون ملتفتا اليه فافتاه
 الكثرة من علمه تعالى بهذا الوجه باعتبار انه ليس فيها تفصيل وقصد
 بالذات والوجه الاول لبساطته بناسب المقارفات المختصة الاله قدسین لك
 مما تقدم ان بين علومها ترتيبا سيبا وهذا يقتضي التعدد والتكرار ان يقال
 ان ذلك الغريب بينهما بالقوة يعني ان ذلك الوجوداني البسيط بحيثية لوجل
 الى الاجزاء لكان بينهما تقدم وتاخر ذاتي كالترتيب الذي بين اجزاء المصل
 الواحد في نفسه فان ذكرنا او بالما كان فلا يكون في علمها تكرر وتفصيل
 بل لا يكون تفصيل اجماله الا في النفس وتكرر حده (حيث يغشى السدرة
 ما يغشى) السدرة شجرة الشق روى مرفوعا انها في السماء السابعة
 وعليها مثل الشق فان قيل الم الذي يغشى السدرة قلنا انه انوار الله تعالى
 وتجلياته لكن هذه الشجرة قوية لا تنصرف اليها كادكا كالطور يعني انه يغشى
 الوحدة التي هي العلم الاجالي كثة عظيمة حيث يغشى السدرة من تجلياته
 وانوار ما يغشى اى ما لا يحصى كثة وحسنا ويمكن ان يراد من السدرة
 اللوح اى فصل الكثرة الى وحدة العلم حيث فصل الى اللوح كثة
 الانوار وهي بعينها كثة العلم يعني انه لا تكتفى حده قبل وصوله الى اللوح
 بل انما يكثر حين وصوله الى اللوح (وباق الروح والكلمة) اى بسبب العلم
 الثاني وتعلقه بالمعاني بصم الروح وهو المعنى المجرد ملاقيا للكلمة يعني
 الظهور بحسب الدين والوجود الخارجي فكان بالكلية تظهر المعاني
 الخفية في النفس كذلك بحسب هذا الوجود تظهر المعاني وانما
 في الخارج ويختل ان يراد بالكلية كلمة كى يعني ان الروح بصم ملاقيا لكلمة
 كى معنى الاجاد بسبب العلم الثاني ولما كانت المعاني المعقولة تخرج من العلم
 الى الدين مجرد كلمة كى عبر عنها بالاله لانه لازمه (وهذا ما في عالم الاسرار)

ان هناك عالم الاسرار الذي هو الاقنى سما افقانه بطاع ويظهر علمه عالم
 الجسمانيات الموجودة في الخارج (بلها العرش) وهو اول الاجسام
 واعظمها السمي بفلك الافلاك (والكرسي) وهو فلك البروج وفلك
 الثوابت (والسوات) السبع (وما فيها) من الكواكب والهبول
 العنصرية وبساطتها ومكانها مثلا فان الوجود اذا ابتدئ من
 عند الاول لم يزل كل ثلثه امدون مرتبة من الاول ولازال تخط درجات
 الوجود الى ان تنتهي الى الهسولي المشتركة العنصرية فالمرتبة
 البدو درجة الملائكة الرومانية المجردة التي تسمى عقولهم ثم رتب الملائكة
 الرومانية التي تسمى نفوسا وهي الملائكة العلمية ثم رتب الاجرام
 السماوية وبعضها اشرف من بعض الى ان يبلغ اخرها ثم بعدها يتدنى
 وجود المادة القابلة للصور الكثة الفاسدة وتكون بعدها رتب العود
 اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه فبالس اولاصور العناصر ثم
 يتدرج يسرا يسيرا فيكون اول الوجود فيها اخس وارذل مرتبة
 من الذي يتلوه فيكون اخس ما فيها المادة ثم العناصر ثم المركبات
 الجسمية ثم القابليات ثم الحيوانات وافضلها الانسان
 وافضل الناس من استكمل نفسه فصار عقلا بالفضل وبمحصول الاخلاق التي
 تكون فضائل عملية وافضل هؤلاء هو المستعمل لمرتبة النبوة كما ان اول
 الكائنات من الانبثاء الى درجة العنصر كان عقلا ثم نفسا ثم جرم
 فهنا يتدنى الوجود من الاجرام ثم تحدث نفوس ثم تحدث عقول
 فيكون الحق الاحدثي الذات مبدا لمراتب الموجودات من وجد وعادالها
 من جهة اخرى كل (يسبح بحمده) فالله تعالى يسبحه السموات
 السبع والارض ومن فيهن وان من شئ الا يسبح بحمده ونسبحه اما
 بلسان الحال كما نقل عن المستعدين لسماعه او بالدلالة صلى تنزيهه
 عن سمات النقص وتقديسه عن شوائب الامكان (ثم يدور على المبدأ)
 اى بعد حصول وجوداته بتحرك كل من تلك الموجودات حول المبدأ
 وتوجه نحوه طبعيا واردة حتى يستفيض منه كماله اذ كل شئ يستدعي
 وطلب كماله اللائقة به بحسب استعداداته المناسبة لها ولا يحصل شئ

من تلك الكمالات الامن حضراته جلت عظمته وتعالى كبريائه لا جرم
كل شيء يقبل عليه حتى وجد باق يجعله حتى يصل الى كماله المطلق له
سواه علمه اولم يعلم اعتقد ان ذاته مثله تلك الكمالات اولم يعتقد كما
ان بعض الناس يسمون الدهر لاعتقادهم انه هو المانع حقيقة
الحوادث و يثرون بعظمة الله وجلاله ولا كان المانع بالحقيقة هو الله
تعالى يكون منهم راجعا الى ذاته قدس. قال الله تعالى يوثق ابن
آدم بسبب الدهر وانا السدر وفي رواية فان الله هو السدر حقيقة
و يحتمل ان يقال ان كلاما من العرش والكرسي والسفوف يدور على
المبدأ اي يترك كل منها يته على تشبهه بمبدأها اذ حركات الادلاك
واختلافها بجهة واسراعها وابطائها بسبب تشبهها الى مبادئها المختصة
بها كما بين في موضعه (وهناك عالم الخلق) وهو عالم الاجسام واجزائها
واعراضها الحالة فيها (ينشأ عنه الى عالم الامر) فيناظر في هذا العالم
والثاني في اجزائه يعرف وجود المجردات في الخارج كما قيل ان موجد
الاجسام بالذات لا يمكن ان يكون جسم او اجتماعا ولا واجبا بالذات
ايضا لانه واحد لا يصدق عنه الا الواحد فحين ان يكون امرا ورامها
ولا يكون ذلك الا عالم الامر (و باتونه كل فردا) يعني ان كل واحد من
الموجودات يرتفع الى المبدأ حال كونه منفردا من المانع ويجردا من
العوائق عن الرجوع اليه فكما ان ابعده وجود الموجودات من ذاته
قدست اعني توجهها من الكمالات الى نقصان اذ صدور الخلق من
الخلق يكون على هذا الخط كذلك صدور وجوداتها اعني توجهها
من النقصان الى الكمالات لان صدور الخلق الى الخلق يتحقق على هذا
النهج رجوعا بقائها عن تشبهها الى ذاته تعالى وذلك لما طبع
اواراده بغير عنه بالقاء في التوحيد الله بسبب الخلق ثم يعيده ثم اليه
يرجعون فالشيخ اشار الى هذه المراتب اما الى البدو فبقوله بلها عالم
الاخر واما الى العود فبقوله ثم يدور على المبدأ واما الى اللذات فبقوله
باتونه كل فردا ويمكن ان تعتبر هذه المراتب الثالث في كل موجود
كما انها اعتبرت بالقياس الى مجموع الموجودات من حيث هي جملة

فصل في احوال العلوم في ثبات وجود الباري تعالى مسلما
احدهما وهو الاستدلال بالانوار على مؤثرها وموجدها وهذا هو
طريقه المشككين والحكماء الطبيعيين واليه اشار الشيخ بقوله (لكن ان تخط
عالم الخلق) وتظرفيه (فهي في امارات الصنعة) فتدبره لا بد من صانع
بالذات غير مصنوع وثابتهما وهو اعتبار الوجود من حيث
هو موجود والتظرف في احواله وهذا هو طريقه الحكماء المتساكين
واشار اليه بقوله (وتخط) اي ولك ان تخط (عالم الوجود المحض) سماء
عالمه لا يعلم منه الصانع كما يعلم من الآثار والايات (و تعلم انه لا بد من وجود
الذات) اي موجود لا يكون وجوده مستقانا عن الغير وتبره ان يقال لا شك
في ان شيئا ما موجود فلا يخفى من ان يكون واجبا او معينا ضرورية انحصار
الوجود فيها فان كان واجبا ثابت الماطوان كان يمكن فلا بد من
الانتهى الى الواجب لان الممكن لا يمكن ان يوجد بذاته والامر
الزجيج بلا مرجع فحين ان يوجد بغيره وذلك الغير متع ان يكون
ممكنا الى غير النهاية لاستلزامه التسلسل فحين الانتهاء الى موجود غير
ممكن وهو الواجب لو لم كيف ينبغي عليه الوجود بالذات اي يجب
ان يكون عينه لا مضمي ذاته كما سبق بيانه (فما اعتبرت عالم الخلق) بان
تستدل بالصناعات (فانت صاعدا) متوجعا من العقل وهو الممكن
المصنوع الى العالم وهو الواجب الصانع (وان اعتبرت عالم الوجود
المحض) واستدالت بالموجود من حيث هو (فانت نازل) فتدبر من العالم
وهو الواجب الحق الى السفل وهو الممكن الخلق (تعرف بالزول ان
ليس هذا ذاك) يعني انك تدرك بالزول من الوجود المحض ان مراتب
الامكان ان هذه الباطلة في حدود ذواتها وذلك حتى يحصل لان
المراتب يقدح الى اسفل كما لا يمكن اعتبارها فيها كون الوجود عين
الواجب لانهم بعينها ان في الوجود موجودا هو الواجب يتو ان
وجوده لا يمكن ان يكون زائلا عليه كما في سائر الموجودات بل هو عينه
بخلاف الطبيعيين والممكنين فانهم لم يعرضوا للسلك بل بعضهم
نفاه وبالجملة لك تعرف بالزول الحق والباطل وكما تشبهها (و تعرف

بالصعود من الخلق الى الحق (ان هذا هذا) يعني انك تعرف بالصعود
الباطل فقط ولا تعرف الحق المحض ولانين بينهما كما سأتى بيانه عن
قريب (سترهم ابائنا في الافاق وفي انفسهم حتى يبين لهم الى الحق
اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد) جعل الشيخ المرتبة
المذكورتين في الآية اعنى مرتبة الاستدلال بآيات الاقاف والانفس
على وجود الحق ومرتبه الاستشهاد بالحق على كل شئ بازاء
المرتبتين المذكورتين اما كون المرتبة الاولى بازاء الطريقة الاولى
فظاهرة واما كون المرتبة الثانية بازاء الطريقة الثانية المتخارة عند
القوم فلانهم يستدلون بالنظر في الوجود على واجب بالذات ثم
بالنظر فيما يلزم الوجود على صفاته ثم بالنظر في الصفات على
كيفية صدور اتصافه عنه واحدا بعد واحد فيستدلون بالحق على
الخلق وهو المشار اليه في الآية بقوله اولم يكف بربك انه على كل شئ
شهيد اى اولم يحصل له الكفاية في كونه موجودا انه شهيد الدال على كل شئ
بعدم وجود كل شئ منه كما شرنا ليه وانه محقق ومثبت لكل شئ ويمكن
ان تجعل المرتبتين المذكورتين فيها بازاء المرتبتين اعنى مرتبة الاستدلال
ومرتبة الشهود والرفاق والى الاول وهي مرتبة من يرى الحق
بالاشياء اشار بقوله سترهم ابائنا في الافاق وفي انفسهم والى الثانية
وهي مرتبة من يرى الاشياء به تعالى اشار بقوله اولم يكف بربك انه
على كل شئ شهيد فالاول درجة العباد الراغبين والثانية درجة
الصديقين العارفين **فصل** اعلم ان المقهورات
منصهرة في الثلث الواجب والممكن والممتنع اما الواجب فهو حق
محض لذاته واما الممتنع فهو بطل محض لذاته واما الممكن فهو بطل في
ذاته موجود بفسيره فعنى قوله (اذا عرفت اول الحق عرفت الحق
وعرفت ما ليس بحق) انك اذا علمت اول الوجود علمت الموجود
المحض وعلمت ما ليس بمحض الوجود من الاشياء التي هي باطلة في
حدود انفسها ثابتة بفكرها اذ في الطريقة المختارة يكون الابتداء من
العلمة والانتباه الى الماولات التي هي ممكنات وتعلم ان كلامها مستفيد

الوجود من ذلك الوجود المحض (وان عرفت الباطل) اولابان
اعتبرت اول المصنوع الذي هو الهالك باطل واستدلت على وجود الصانع
(عرفت الباطل ولم تعرف الحق) كما هو حق اى بوجه كونه حقا محضا
اذ غاية ما علم في هذه الطريقة انه يجب ان يكون للمصنوع صانع واما
ان ذلك الصانع موجود محض ام لا فغير معلوم منها ولا يجب ان يكون
هذا اشارة الى اشرفية الطريقة المختارة فعلى هذا يكون المذكور
في هذا القص تفسيراً لقوله ليس هذا ذلك وهذا هذا ولما كان في
اعتبار الحق ومعرفته اولاً يحصل لك زيادة علم وتعمير (فانظر الى الحق)
واعتره اولاً (فانك لا تحب الاقلين) الساقطين في حد ودانقها
لان الا قول دناءة تمنع القبل مطلقاً الى صاحبها فضلاً عن افرطه
(بل توجه وجهك) واجعل ذلك متوجهاً (الى الحق) بكتبه ولا تغفل
عنه لحظة عين ولا تكشف اليه بانوجهه في بعض الادقات وبعض النوى
فصل (اليس قد استبان لك ما سبق ان الحق الواجب
لا ينقسم قولاً على كثيرين فلا تشارك تداء) لان الذر هو المثل المخالف
المعادى والمثل هو المشارك في تمام الماهية فاذا لم تحمل ماهية الحق على
كثيرين لم يكن له مثل لان القليلة تقتضي انتشاراً في الماهية فاذا لم يكن له مثل
لم يكن له تدان انتفاء السلام بوجوب انتفاء الخاص (ولا يتقابل صدا)
عطف على قوله لا ينقسم قولاً بل يعلم بانقسم من قوله لاموضوع له
لانماذا لم يكن له موضوع لا يمكن ان يكون له ضدان الضدين هما المتعاقبان
على موضوع واحد (ولا يتجزى مقداراً ولا واحداً) وقد علم ما سبق
ان الواجب لا ينقسم بالاجزاء مطلقاً سواء كانت مقداراً بان تكون قابلة
للتقسيم الغير المتناهية او واحداً بل يمكن قابلية لذلك سواء لم يقبل قسمة
اصلاً او يقبلها ولكن ينهى الانقسام الى ما لا يقبل اصلاً (ولا يتخالف
ماهية ولا هوية) كما تقدم في صدر الكتاب (ولا يتعارض طاعرية وباطنية)
لما سبق من ان حينية ظهوره وبطونه نفس ذاته واذا علمت ان واصف
الخلق الواجب على هذا التهجج (فانظر هل مناقبه مشاعرك
وتبته تشارك كذلك) اى التفت الى مدركات حواسك ومتعلقات

عقلك وتخصها واحدا واحدا يمكن فيها شي ان يكون احواله
 كذلك فانما لا تدركك لا تتعده فيها فليس ذلك الحاصل في قول المدركة
 (الامتناع) يعني الحق الواجب (فقد كنته) اى الحاصل في عينك
 صادر من الحق معلول له لانه موجود ما بين الحق وكل موجود كذلك
 فهو صادر عنه اذ لا يخرج موجود من الحق تعالى ومعلومه (قد راع
 هذا اليه) اى اترك معلومتك متوجه الى الحق لان الحكمة من خلقت
 معرفتك تعالى بصفاته الذاتية والفعليه كما قال تعالى كنت كثر اعفيا
 فاجبت ان اعرف فخلقت الخلق واذا عرفت ان ذات الواجب تعالى
 مع من ان يحيط بعقلك وحواسك (فقد عرفت) اذ بقا الادراك ان يدرك
 ان لا يدرك كما قال الصديق رضي الله عنه اخرج عن درك الادراك ادراك
 (فصل) كل ادراك كما ان يكون للملام اى لما هو كال وغير
 عند المدرك من حيث هو كذلك او بغير ملام بل متاخر اى لما هو آفة
 وشتر عند المدرك من حيث هو كذلك (اولم ليس باللام) لا متاخر ضرورة
 فسرجه هو الحكماء (الذات) بانها (ادراك الملام) وفسروا (الافق)
 وهو الامانة (ادراك التاخر) وفسر الشيخ الزبير في الاشارات للذات بانها
 ادراك وتاخر لوصول ما هو كال وغير عند المدرك من حيث هو كذا
 وزاد فيه فبين التاخر والوصول قد قيل في بانه ان ادراك الشيء قد يكون
 يحصل صورة متساوية وبه لا يكون لا يحصل ذاته والذات لا يتحقق
 يحصل ما يساوي الذي يتاخر ان الانسان قد تصور ذات الذئبة ولا يتصور
 مجرد تصورها وخصر مثالها عند فلا يمكن في الذئبة مجرد الادراك
 بل لا يدع ذلك من التاخر ايضا هذا كلامه وفيه نظر لانه ان ارادنا
 واحدا من الانسان لا يلبث مجرد تصورها يحصل مثالها عند في وقت
 من الاوقات فهو ان يجوز ان يكون حصول ما يساوي كالافق من القوى
 فبينت بان حصول نفسه ايضا كالواحد منها وان ارادنا بعض
 الانسان لا يلبث حصول مثالها عند في بعض الاوقات فهو مسلم
 لكن يجوز ان لا يكون حصول ما يساوي الذي يتاخر كما لا يخبر عند المدرك
 فلذلك لا تتحقق الذئبة يحصل ما يساوي لا لعدم حصول ذاته نعم

لو لم يكن ما يساوي الذي يتاخر عند المدرك ومع ذلك لا يكون
 عاتبه انم والى ذلك وايضا يلزم على هذا ان لا يمكن التاخر ايضا
 في الذئبة لان الانسان قد يشاهد ذات جمال ولا يلبث مجرد مشاهدتها
 وحضورها معا عند واما الوصول فقد بينت بان الذئبة ليست هي ادراك الذي
 فقط بل هي ادراك حصول الذي للذئبة ووصوله عند ايضا فلا بد من قيد
 الوصول حتى تحصل ما هي الذئبة وفيه ايضا نظر لان الامانة ان الذئبة ليست
 هي ادراك الذي فقط فان الذئبة لا تكون الا كالاخيرا بالنسبة اليها وهو الخلاوة
 مثلا ويجري ادراك الذئبة ما بها بالذئبة من غير توقف على ادراك حصولها
 اياها ولو لم ذلك قول انهم قد اخذوا في تعريف الذئبة قيدا يعني عنه
 وهو الكمال بالنسبة الى المدرك لانه مأخوذ في مفهوم السلام اما اخذ
 في تعريفها ومعنا وهو الحاصل للشيء بانقل مناسبه لاقائه حقيقة
 تعريفها ان الذئبة ادراك لما هو حاصل للشيء بانقل مناسبه لاقائه
 من حيث هو كذلك فقد اعتبروا في تعريفها حصول الذي للذئبة المتعلق به
 الادراك فانه ما في الباب ان الشيخ فصل بعض قيود اجلوها في التعريف
 لانه ذكر قيدا لا يمتد به ولا يتم التعريف بدونه كما هو بعضهم حيث
 قال قد ذكره الشيخ اقرب الى الحصول من المشهور من الحكماء لانه
 لا يحتاج الى تفسير الملام والتاخر بهذا التفسيرين فإرادهما اول فصرا
 التماثل وتقصلا للمجد وايضا فانه ذكر التاخر وقيد الوصول وقد
 بان انه لا بد منهما (ان لكل ادراك) اى مدرك سواء كان جوهر العقل
 او قوة من قواه (كالا) وقد سبق تفسيره (ولذته ادراكه) كما نقرر
 (الشهوة) اى القوة الشهوانية التي هي الباعثة على جلب المنافع
 (ما يستطبع) ويستحسن ضدها فان قيل القوة الشهوانية والقوة
 القضائية لبيتا من القوى المدركة عن الشيخ رجح الله في صديديان القوى
 المدركة لانها والذات اذها بانها فان مقتضى القوة الشهوية فلا بد يكون
 كالافقوة مدركة بخصوصها ككيف الذئبة بكيفية الخلاوة فانها
 من مقتضيات الشهوة مع انها من كالات تلك القوة فاذا ادركتها التذنب
 بها وقد لا يكون كالا لواحد منهم يعني كغلو في العدو وغلبة الصديق

نفسه عليه

فإن الإنسان إذا سمع أحدهما تذمها للأجل لئلا من كالات القوة السبعة
لأن التذم النفس بها ليس من حيث الماصوت حسن بل لأن جزيئتها
من كالات القوة الشهوية أو الغضبية فإذا أدركت النفس كليتها بالآذات
وجزيئتها بواسطة قوة جسمانية التذم به بالذات فكالات القوة الشهوية
مثلا كالات للنفس لأن حيث يرى بإعتبار كونها معها والتذم النفس
بمقتضيات الشهوة والغضب قد يكون لأجل أنها من كالاتها لآذاتها
من كالات قوة مدركة بخصوصها كإشعار اليه الشيخ بقوله (والغضب
الغالب) أي القوة الغضبية التي هي الباطنة على دفع المضار بان يتكيف
بكيفية الغلبة والمضرة اللذين حلنا بمقتضى علمه أو بكيفية شعوره
بأذى تعاقب بغضوب عليه فإن الغلبة ليست من كالات القوى المدركة بل
من كالات القوة الغضبية ولذلك أفردهما بالذكر (والوهم الرجاء)
أي للقوة الواهنة التكيف بهيشة شيء رجوه أو بصورة شيء يشذره
(وكل حس) أي لكل شيء من القوى الحسية (ما يبدى) أي كال بهيأ (له)
فيلتذم بأدركه مثلاً للقوة الباصرة كال هو الألوان الحسنة والاشكال
الجميلة والسماعة كال هو الأصوات الرخيمة والغمات المتناسية والذائقة
كال هو الطعوم والشماعة كال هو الرائحة الطيبة والامعة كال هو الكيفيات
الناسية لها فإذا أدرك كل منها ما هو كال لها التذم بها (ولتذموا حقاً)
أي للقوة العاقلة من حيث هي التي هي أعلى من تلك القوى كال هو الحق
وهو ان يقتل فيها نظام الوجود على ما هو عليه تصورا وتصدعا
على الوجه البقي البتراء من شوائب الظنون والاهوام (ومخصوصا)
الحق بالذات (وهو ان يتطبع فيها بغير اشتغال عنها بحيلة الحيوان
الحق تعالى بحسب تقديس ذاته وتزده صفاته الذاتية والفعالية (كل كال
من هذه الكمالات) المذكورة (معشوق) ومرغوب (قوة) هي (دراكة)
فإذا أدركت التذم به مقصود اعلم ان النفس الناطقة
الانسانية تقاس الى القوة الحيوانية التي هي المبدأ لأدراكات جزيئية
وحركات شخصية أحوالاً أشد احتياجاً ان تكون مغلوطة للقوة الحيوانية
التي يدعوها شهواتها ثارة وغضبها أخرى الذان يبعثان عن الغلبة
والشهوة نبات ما يذكر الله او يرب ما تأسد دي اليها من الحواس الى

٧ معلومة نضرة

حركات مختلفة بحسب تلك الدواعي وتكون العاقلة خادمة لها في تحصيل
مراداتها فتكون هي إمارة تصدر عنها إعمال مختلفة والعاقلة مؤمنة
وثابتة وان يكون اقوة الحيوانية مغلوطة لها مؤثرة بأمرها منهية
بشيئها فكانت العاقلة مطمئنة لا يصدر عنها إعمال مختلفة لما يبدى
وثابتهما قد تغلب هذه وقد تغلب تلك فإذا غلبت القوة الحيوانية
وشيع القوة العقلية لئلا تناسم فتمت خلافت نفسها كانت لوامها إذ عرفت
هذا فتقول (إن النفس المطمئنة) الساكنة بآلة غير ملتبسة إلى غير
(كما ياعرف الحق الاول) أي الوصول إليه بقوله (إدراكها) المراد به
الغنى القوي وهو الوصول قد تدبر ويأتى أقواله عرفان الحق الاول
وحاصله ان كمال النفس المطمئنة وصولها الى الحق المحض (فمر فأنها)
الحق الاول مرتبة قدسية) أي بحسب تقديس ذاته وتزده صفاته وإسمائه
عن شوائب الحدوث والنقصان (على ما) أي على الوجه الذي تستطيع
النفس المطمئنة وتسد لان (يتجلى لها) فإن تجلى الحق الاول على
الوجود الملقى هو عليه غير ممكن لغيره (هو اللذة القصوى) لما ذهب
جماعة إلى إحصار اللذة القوية مطلقاً للحسية كال لال والشرب والمجامع
والغلة فهو لا يتجلى وترى من نية البهائم والسباع وذهب طائفة
أخرى إلى إحصار اللذة القوية فيها فهم يثبتون اللذة العقلية أيضاً ولكن
باعتبارها بالنسبة الى الحسية فأشار الشيخ إلى ردعها بان قال اللذة
العقلية هي اللذة القصوى وبيانه ان اللذة ادراك ما هو كال
المدرَك من حيث هو كذلك ولاشك في تفاوت الادراك في حد نفسه
الشدة والضعف وبالنسبة الى متعلقه في تفاوت اللذة أيضاً وذلك إما
تفاوت الادراك او المدرَك او المدرَك اما تفاوت الادراك فسلانه كلما
كان اتم كان اللذة أكثر كان العاشق إذا رأى معشوقه من مسافة أقرب
يكون لذته أكثر مما إذا رأى من مسافة أبعد وإما تفاوت المدرَك فلان لذة
السمع الصريح من الصوت الحسن أشد من لذة السمع الرطب منه ويمكن
ان يرجع هذا إلى تفاوت الادراك وإما تفاوت المدرَك فلان المعشوق
المنفرد كلما كان احسن يكون اللذة في رؤيته أكثر ولاشك ان ادراك

القوة المعادلة اقوى من الادراك الحسية لان الادراك العقلي واصل الى كنهه الشيء الذي هو اوصاف المبركات حتى يميز بين الماهية وايجزاتها
 ثم يميز بين الجنس والفضل وجنس الجنس وفصل الجنس ويميز بين الخارجى
 اللازم والمقارن وبين اللازم بوسط وبغير وسط والادراك الحسى لا يصل
 الا الى الخصوص الذى هو اظاهر للمبركات لشار كالحيايات الجم مع الانسان
 في ذلك الادراك فالادراك العقلى اقوى والقوة المعادلة اقوى من القوى
 الحسية لانها تدرك بذاتها وهذه القوى بتوسطها ومبركات القوة المعادلة
 اشرف لانها ذات الحق وصفاته وترتيب الموجودات على ما هي عليه
 ومبركات الحس ليست الا اعتراضا مخصوصة هي الالوان والطعوم
 وباقي المتحسسات وما يتعلق بها من المعاني الجزئية ومن البين ان لانسبة
 لاحدها في الشرف الى الآخر فيكون اللذة العقلية اشد من اللذة
 الحسية واقوى منها **فصل** (كل مبرك متشبه
 من جهة ما يدركه) اى لكل مبرك مشابهة ومناسبة يحصل له
 اما من جهة الرياضة والتصفية او من جهة النظر والفكر او غير ذلك
 بما يدركه (تشبه ما يتقبل والانصال) اى تشبهها هو منشأ لقبوله
 للمبرك وتصاله به اتصالا تاما حتى ذهب بعضهم الى ان المعلوم
 يتحد باعالم وبعضهم الى انها ما سبران كاواحد (فانفس المتظنة)
 بالله تعالى المهذبة عن العلائق الجسدية الظلمانية (تحفظ معنى) يشخص
 عليها ويحصل بها (من اللذة الحقيقية) اى من المتلذذات الروحانية
 العقلية من اشراق التو الله تعالى وجاله (على صمد من الانصال)
 بحيث تغلب على نور وجودها فيفضل عند تلاق هذه الانوار
 (فترى الحق) فى كل شئ بل كل شئ (ويتبطل عن ذاتها) وتقر
 وتعلم انه تعالى هو الموجود وما سواه بطلان وتخيال ويتحقق حقيقة
 قول لبيد الاكل شئ ما سوا الله تعالى (فاذا) زال هذه المعاني
 عنها بمرعة كما اشار اليه الشيخ في مقامات امارفين بقوله كانها
 بروق تومض اليه ثم تحدد عند (ورجعت الى ذاتها واثبات) اى عادت
 وصارت على ما كانت عليه قبل ذلك (اياها) اى لنفسه حيث ذكرنا اسف

٤ نسبة نسخة

على هوانه وتضيق على ٦ فبه اهل فارقتها الط الحقيقى **فصل**
 المنصود من هذا الفصل دفع ما اورد على تعريف اللذة وتقرير
 ان من الاشياء ما هو كال خير عندنا كالصحبة والا من والطعام وغيرها
 فلو كان اللذة ادراكا للملايم لكانا نلذذ بها وليس كذلك وجوابه
 ان اللذة تحصل وجودها بتبيين احدها وجود الملايم عند المبرك
 والثانى ادراك ذلك الملايم من حيث هو ملايم فعدم الا تذات تلك
 الاشياء لاجل اتفاه احد جنسها وهو الادراك على وجه الملاية
 واتفاه اما باتفاه الادراك كما اشار اليه بقوله (ماكل ما يلى اللذة
 يشعر بها ولاكل محتاج الى صحبة يظن لها) يعنى لكل من يقرب
 اللذة به ويحضر ذلك عنده ان يدركه او الادراك على وجه الملاية
 كما اشار اليه بقوله (بل قد يعاين) وبكرهه ثم شرع في توضيح
 ذلك بقوله (ليس المبرور) وهو من به مرة الصقراء (يستغنى
 الجاوع) اى يعده خبيثا (ويستشعره) ويقول (ليس من به جوع
 ولا يوسوس) يعنى بولى بالو باو ناسية الشئ العظيم جدا وموس هو الجوع
 والمراية جوع لا يعضد مع شعاع البدة وهذا هو المعنى بالجوع البقرى
 (يكاف الطعام) والحال انه (يذوب بطنه جوعا جوعا) ولما به
 على ان وجود المتلذذ عند اللذة لا يكتفى في تحقق اللذة بل يجب ادراكه
 اراد ان يشهد على ان وجود المؤلم عند التالم لا يكتفى ايضا في تحقق
 الألم فقتال (ماكل متقلب في كل سبب فلم يحس به) ثم اوضحه بقوله
 (ليس الحس) لتساعد لقوة اللذة (لا يؤلم احراق النار ولا جراح
 لا يهز) فلا يكتفى في تحقق اللذة والم وجود الكرام ولا قد عند
 المبرك بل يجب ادراكهما من حيث هما كذلك **فصل**
 اعلم ان المرض سواء كان بلا اشتراك او التشابه اما بدنى يكون افعال
 البدن بسبب عروضة ما وفة او تشابهى يكون افعالهما بسبب كذلك
 فكما انه يمكن ازالة مرض البدن بنوع معالجة كذلك ايضا يمكن ازالة
 مرض النفس عنها اذا عرفت هذا فقول قناورد على قولهم اللذة
 العقلية هي اللذة الفصوى شبهة وتقر بها اما لو كانت العقلية كانت

لنفس ملتفة بأدراكها لوجوب اشتقاق اليها وتألم بحضور ضدادها
كأقوة السامة فانها اشتاق الى الاصوات الرخيمة التي هي كاللها
وتألم بتوصل الاصوات المستترة اليها ودفعها لانه لا يزل من عدم
اشتقاق النفس الى العقولات الصرفة وليل اليها عدم كونها ملئذة
بها لجواز ان لا تكون النفس متوجهة اليها بسبب غطاء مانع هو اليها
في الذات الحسية واشتغالها بالحوادث الصرفة وما لم يثقف اليها
لم يجد ذوقاً منها فلم يحصل اليها شوق اليها فاذا انزل ذلك القطعة الذي
هو الرضى عن بصيرتها وضلت اليها والذات بها كما اشار اليه الشيخ
مبتدأ الامراض البدنية ودفعها ثم بالذات القوي البدنية بما يكرهها قبل ذلك
او يتألمها مما لم يكن تألم بها ثم قياس الامراض النفسانية والاضمار
والثبات في العقولات عليها بقوله (ما كان المبرور) الذئبة مرض يثنى
(اذا كشف عنه غطاء سوء المراج ومن به جوع ويؤوس اذا استفرغ
عن معدته الذي والحدود اذا سرت قوة الحس في جوارحه ليس الاول
يسئل الخلو استنادا الى السائق في قلقة) اي يجرى (الجوع اقلانا)
ويجعله بحيث لا يصبر على عدم تناول الطعام لحظة (ليس الثالث
بينكم الالم انما كان) اي يصعب بحيث لا يطيق على كلفه وشدة حبه
(كذلك اذا كشف عنك غطاءك) وازيل عنك حجابك الذي كان
على قلبك وخواصك من اشتغالك بالحدوسات وغفلتك عن العقولات
الصرفة وعدم توجهك اليها (فبصرك اليوم حديد حيثذ) اي
بصرك في تلك المدة حدد في هذا الوقت الخصوص منها وهو وقت
ازالة الحجاب عن بصيرتك يعني ان بصرك حيث نادنا فذا تقبيري ما كان
تجربوا بعتك وبذك الاشياء على ما هي عليه قبلته لان حصول
الاشياء على هذا الوجه عنده من اعلى كلالته لان الحكمة والمصلحة
من خلقك هي تلك الادراكات كما اشار اليه فغفنى نفسك اذا خلعت
وطبعتها الوصول الى تلك العقولات حتى يلد بأدراكها
فصل (ان لك منك غطاء) هو اعتبار هويك وملاحظة
التيك التي هي كالالحجاب (فضلا) امام صدر منصوب بفعل محذوف

ايدا يتوسط بين ادنى واعلى للشيء بين الادنى واستيعاده على نقي
الاعلى واستحالته ويقع بعد في صريح وهو الاكثر اوضح كقولك
تقاصرت الهمم عن ظواهر العلوم فضلا عن دقائقها اي لم يبلغ
الهمم قلبي هذا معني صكلامه ان نفسيك الناطقة مع وحدتها
وقطع النظر عما سواها ليست بخالية عن الحجاب فضلا اذا كان
معه شيء يصير سببا لحجابها اوصفه بقوله غطاء اي غطاء فضلا (عن
لباسك) اي عن غطاء الحاصل (من البدن) ومخلصه انما كانت
هو يتجسس بالتمعن في ربه منك فكيف لا يكون الامور الخارجية
المختصة من ذلك حجابك (فاجهد ان ترفع الحجاب) المانع عن وصولك
الى الكمال الحقيقي ويجرد عن القواشي القريبة والهيات البدنية واذا تجردت
عن العلايق البدنية والحواس الرديئة بل عن اعتبار هوية نفسك
(فحيث تلتحق) وتصل بما هو الالم الحقيقي فلا تلتحق على بناء الجهول
(عما يتجره) من افعال تركه امالاك اذا وصلت بالطلوب الحقيقي
فتفتق ذلك وصفاتك وفعالك ولم يبق الا ذات الحق وصفاته
واقواله تعالى كما اشار اليه الحق الطوسي في شرح مقامات العارفين
في شرحه للاشارات حيث قال العارف اذا انقطع عن نفسه وانصل
الى الحق رأى كل قدرة مسترفة في قدرته المتلفة بجميع القدورات وكل علم
مستغرق في علمه الذي لا يبرر عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة
في ارادته التي لا تأتي عليه شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كان فهو صادر
عنه فأنص من لذته فصار الحق حيث بصره الذي به يصبر عنه الذي به
يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد
فصار العارف حيث غفلة باق الى الله تعالى بالحقيقة انتهى فاذا صارت
مختلقة بالخلقة ووصفه ومن جملة اخلاصه ان لا يبال في علمه بياضه
لانه تعالى لا يبال في فعله فلا تبال ايضا واما الجاللة فمضك وعظمتها
شاك اولان ما يصبر عنك حيث لا يكون الاما هو مخبر بالذات
فلا يلام غفلا ولا عاقب شرما وقد نقل عن بعض المشايخ ان السالك
مرتبة اذا وصل اليها ارتفع عنها متذات الاحكام الشرعية بحسب

٢ غير نسخة

٣ هوية نسخة

٤ قال رسول الله

عليه السلام

يجرد تصل نسخة

نسخة

نسخة

الباطن دور الظاهر يعني ان له خالفة لو شرب الخمر فيها لا يكون ذلك
 الشرب مانعا وجب له في الحقيقة ان وجب على الشارع ان يجزى عليه
 خصال الخمر اعلم ان النفوس المتلحقة بالانسانية مغايرة بالذات ومقتضية لها
 في بعضها اليه في نورانية وبعضها ناسوتية ظلمانية وبعضها قليلة الحب لله
 لم تخرقات العاجلة وبعضها كثيرة الجاهل او بعضها رخيصة وبعضها غاهة الى غير
 ذلك من الاحوال والمجاهدة لا تؤثر في احوالها الطائفة الصليبية تزييلها
 بالكسبة بل فانها انما تضعف بسبب في قوله (فان المذنب في ذلك)
 انك اذا صرت مثما عند قطع علائقك لبدنية وعوائقك الظلمانية
 بالارضاة والمجاهدة بالوساوس الشيطانية والخطرات الدنية حتى
 زال عنك هذه الرتبة العلية فاهلك لك لانها علامة شقاوة نفسك
 وكونها من قبل الناسوتية المكسرة (وان تلبست فطوبى لك) اي
 وان كنت ذسلافة ورافعة عند هذا التجرد عن تلك الوساوس
 والخطرات فاطهر واظفر والفلاح لك لان هذا دليل سعادتك وكون
 نفسك من لطيف الالهية النورية (وانت في بدتك) اي في حالة تعلقك
 بدنيا بحسب الظاهر (تكون) بحسب الحقيقة (كالك است
 في بدتك وكالك في صنع المكروت) وانتهى اذ لا يمنع في هذه الحالة
 اشتغالك بالبدن وملامحة الحواس عن انحرارك في سلك لمبادئ المتعارفة
 فاذا كنت في سلكها (فترى مالا عشرين رأت ولا ذن سمعت ولا خطر
 على قلب بشر) من النعم الاخرية وتلك النعم لا تدرك بهذه الحواس
 بل بقوة اخرى لتصل لك بسبب عدم تقييدك بالحواس وملامحة ما في
 عليه السلام انه قال قال الله تعالى اعدت لعبادي اصالحين مالا عشرين رأت
 ولا ذن سمعت ولا خطر على قلب بشر (فان تخذلك عند الحق عهدا)
 اي فان تخذلك نفسك عند الحق الواجب فاعلم عهدا بان يتيق ويصدق
 على هذه الحالة اي اعترف بصدق الانبياء وعلماءه وبامثال باوهم
 واجتنب منهم به لانهم ماسبب انحرارك وكونك من صنع المكروت غيرته
 بالعهد لان لما همة بين الشخصين منع وصول الضمير عن احدهما
 الى الآخر وتوجب التمسك كذلك هذا الاعتراق والامثال سبب

مقتضاها

مقتضاها

مقتضاها

مقتضاها

مقتضاها

عدم نفسك

نسخه

للاصل من قال ٣ عبد الغلاب الامم وموجب اصوله الى دأته التيم وتيب
 عليك ان تنق على هذا العهد (الى ان ياتي فردا) اي فريدا ووجدا بيمك
 ليس معك من الدنيا شيء لامال ولا ولد ولا ناصر مشغول بنفسك
 لا يملك هم غيرك **فصل** في شأن الامر
 الذي عند الحق تعالى عن الحق (طائفة من المتأخرين تحاشوا عن
 اطلاق العشق على الحق تعالى لعدم الاذن الشرعي والحكمة الالهية
 لما حققوا معنى العشق ووجدوا ذلك المعنى هناك كما اشار اليه الشيخ
 بقوله (وهالك صورة العشق) لم تحاشوا عن هذا الاطلاق لانهم قالوا
 ان كل جمال وخير مدرك فهو محبوب ومشوق لان ادراك الخير من
 حيث هو خير حيله والمحب اذا اشتد وقوى صار عشقا وكنه كان
 المدرك اشد استكناه واشد تحقيقا والمدرك اكل واشرف ذاتا
 فاصاب به القوة المدركة ايها وتمشقا بها اكثر ولا شك ان واجب
 الوجود هو الذي في غاية الكمال والجمال وادراكه لذاته اقوى
 الادراكات وانما فكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيره كان العشق
 اشد فيكون ذاته لذاته اعظم عاشق ومشوق (فهو ومشوق لذاته واما لم
 يشق من الغير) لكنه ليس لا يشق ٦ من الغير بل هو مشوق من
 اشياء كثيرة غيره (لذاته عند ذاته) لان اللذة تتحقق هي ادراك الامم
 وادراك الاول الحق لذاته هو اقوى الادراكات وذاته اكل لذوات
 فيكون ذاته لذاته اعظم لذو ملذته (وان لم يلحق من الغير) لكنه
 قد لحقه ووصل اليه اشياء كثيرة فيكون لذته مناسبة الى الغير ايضا
 (ثم وجوده فوق العلم) اما ان وجوده تام فلاه ليس شيء من وجوده
 وكنالات وجوده فاصرا عنه مستغفيا من غيره واماله فوق العلم فلا وجوده
 وكنالات وجوده على النحو المذكور ومع ذلك جميع وجودات
 المكينات فاضل عن وجوده فانض عنه والى هذا اشار بقوله (فيفضل
 ذلك الوجود (يسبح)) ويسبل على مهابت المكينات (على الانعام) اي
 على ان يتم تلك المهابات التي هي ناقصة في نفسها باطلة
 في حدود ذواتها **فصل** (من شاهد الحق) وعرفه

٢ الى من عنده

نسخه

١ تهايا نسخة

٥ فاجاب

نسخه

٦ لا يشق

نسخه

٦ نسخة

نسخه

لا يخ من احدي الاحوال الثلث هي اما ان يكون بحيث (انه زنه
 زوما) اي لاحظته في جميع ذرات الكون بحيث لا يترك عن تلك
 الملاحظة المدايع وجود ملاحظة نفسه او يكون بحيث لا يقدر على
 ملاحظته بهذا الوجه بل قد يغفل عنه و يرى الخلق واليه اشار بقوله
 (اوترك مجرا) او يكون بحيث يفتن عن نفسه بالكلية فلا يلاحظها
 ولا غيرها مساويا بل لا يلاحظ الاجناب القدوس فقط وهناك يتم
 الوصول الى الحق والامر تبة اعلى منه وهي مرتبة الحق والفناء
 في التوحيد المشار اليها بقوله (ولا منزلتين هاتين المزلتين الاميز لفا الحمول)
 الذي هو فقدان الاسم و بطلان الرسم به - اي لا يكون للعارف حالة
 سوى هاتين الحالتين الالهة الحالة التي هي فقدان التبين وهي حالة
 الفناء في نفسه والبقاء السرمدي بالله الحق الواجب (ومن ترك مجرا
 فقد اقام قدرا) هو عدم قدرته واستغنائه لذلك اللزوم (وهو متجمل)
 في حد ذاته (فيسرق) على ان يستعد الشروق ويستحق اما استحقا
 ذاتيا من غير عمل وكسب او واسطة من ازالة المحجب ورفع المرائع
 (وسريع) اي شانه ان ياتي هرولة الى من اتاه بمشي وتوجهه
 (نحو) فليكن) ويصل السبب عند تخليه عن العوائق قال الله
 تعالى من تقرب الى شبرا تقرب الي ذراعا ومن تقرب الى ذراعا تقرب
 الي باعا ومن اتاني الى بمشي البته هرولة فاجد ان يمضيها عن الطريق
 (وهو لا يصح اجر الحسنيين) بل يوفيهما اجرهم ويزيدهم من فضلة
 فص (صلت السماء) اي اطاعت امر خاضعها طاعة
 وارادة وحيات بما اراد منها (بدوراتها) حول مركزها (كقولك
 الارض) اتفادت امره (رجعاتها) اي ينقلها وكونها تحت جميع
 الافلاك والماضير فقال لها وللارض انيا طوعا او كرها فلنا انيسا
 طاعتين (و - على) الله بسبلاته والمطر ايضا (بهطلان) اي بتأطره
 وتزوله الى الارض (وفدصلته) ولا تسمى ٢ (ولذكر الله) الذي
 هو الصلوة (اكبر) واعظم من ان تصل اليه الافهام و يبادر اليه
 الاوهام لان ذكر الله قد يكون بلسان المالكوت والحال واقتصار فهمك

٢ ولا تسمى
 نسخة

على لسان والملك والمقال فص (ان الروح الذي
 لك) وهو المدرك القاهم المتكلم المشار اليه بقولك (ان من جوهر عالم
 الامر) الذي هو عالم المجردات الخارجية المعقولة لان عالم الخلق الذي هو
 عالم الماياتات المحسوسة لان كل واحد منا يدرك نفسه بخصوصه
 وعند ادراكنا بانها بهذا الوجه لا يدرك شيئا مما لا يمكن ادراك الماديات
 على سبيل الجزئية بدونه من الحكم الخصوص والكيف الخصوص
 والوضع الخصوص وغير ذلك الا لشك في ان الموضوع في قولنا اننا
 عالم معلوم ولا يتغير بالماضي من البدن واجزائه واعراضه من
 الماديات كاثباته الوجدان الصحيح وغير المعلوم غير المعلوم ثبت
 انه مجرد ذاته وخاصيته (اولا بشكل بصورة) اما امتداد بخصوص
 (و) ان (لا يخلق) بخلفه) هي الركبة من الكيفيات المحسوسة اعني
 اللون ومن الكيفيات المتصلة بالكميات اعني الشكل وباعتبارها بوصف
 الشخص بالمحسن والقيح (و) ان (لا يبين) لشارة) اي لا يمكن ان يشار
 اليها بالاشارة الحسية (و) ان (لا يحدد بين حر كة وسكون) اي لا يمكن
 ان يصف باحدهما لان جميع ما ذكر من خواص الجسمانيات
 وقد بينا انه مجرد (فذلك) الذي فات) من لسان بان لا يدرك اصلا وليس
 الامر (يدرك المعلوم ٢ الذي فات) من لسان بان لا يدرك اصلا وليس
 من لسان البدن وحواصه ادراك معدوم كذلك ولا شك ان مدرك ذلك
 المعدوم هو المشار اليه باننا ذالم يكن البدن وحواصه فحين ان يكون
 مجردا وفيه نظر لانه يمكن ان يكون مدركه جزءا من البدن او يكون
 للبدن قوة اخرى بها يدرك المعقولات كانه اذ قوة بها يدرك المحسوسات
 (و) يدرك (المتظر الذي هو ات) ولا شيء من البدن وحواصه بمدركه
 لما سبق بيته (ويسبح في عالم المالكوت) الذي هو العالم الاعلى المعقول
 (ويتنشق من عالم الجبروت) وهو عالم المجردات التي شانها التأثير
 لا القبول انتفاضا بالصور الصادرة منها و يتنقل ان يقال انه يتنشق
 بالصور العلمية التي هي بيته من جلة ذلك العالم ولا شيء من البدن
 وحواصه كذلك فص (انت) مركب (من جوهرين

٢ المعلوم
 نسخة

أحدها شكل مصور مكيف مقدر متحرك ساكن متغير متقسم
وهو البدن (والذي مبانيه للاول في هذه الصفات) لما يتناهى ألفا (غير
مشاركه في حقيقة الذات) لانه من لطايف الوضائيات (يناله العقل)
فيذكره فقط لأن أدراك الحواس لا يجاوز عن عالم الشهادة (ويعرض
عنه الوهم) بل تخيله اذ يتنبه ادراكه لا يخرج عن المحسوسات
ومتعلقاتها لانه تحكم بأن كل موجود اما متغير احوال فيه ولا يجاوز
عن هذه المرتبة فلولان العقل والشرائع دفعها احد من القضايا
الاولية واذا كنت من هذين الجوهرين (فقد جمعت) اى كنت
مجتما من جوهر هو (من عالم الحاق) الذى هو عالم المحسوسات ومن
جوهرو (من عالم الامر) الذى هو عالم المقولات (لان روحك
من امر ربك وبذلك من خلق ربك) ولا يذهب عليك انه لا يمكن
اعتبار التاليف بين هذين الجوهرين بحيث يكون للجميع المؤلف
وحدة حقيقة فنياً بل **نص** (الشبهة تختص
في روحها بقوة قدسية) يعنى التى وهو انسان مبعوث من الحق
الى الخلق ليرشداهم الى صلاح الدارين له خواص ثلث عند الحكماء
احديها ان يكون بحيث يطبقه المهورى القابلة للصور المتعارفة الى
القابلة للصور المتعارفة الى بل وثانيها ان يكون مطاعا على العيب
بصفاء جوهر نفسه وشدة اتصاله بالمبادئ العالية من غير شائبة كتب
وتعالم وثالثها ان يشاهد الملائكة على صور متخيلة ويسمع كلام الله
تعالى منهم وفى هذا النص اشار الشيخ اليها اما الى الاول فيقول
(تدعنها) اى يطيع لارادتها (غربة عالم الخلق الاكبر كما يدع
لروح غربة عالم الخلق الاصغر) وهو البدن الانساني في حركات
متخللة وسكنات شتى حسب ارادته لان شان النفس الناطقة الانسانية
ان يحدث في النضر البدني استجابة مزاج من غير فعل وانفعال
جسماني كما شاهد من السنين حالة الغضب فيحدث حرارة لاجن
حار وروية لاجن بارد وذلك لان جوهر النفس من المبادئ التى هي
نكسو المواد صورها اذا تم استعدادها بل هي اشد مناسبة واغرب

من تلك المبادئ الى البدن فلا يجد ان يفيض عليه منها كقنيات من
غير حاجة الى ان يكون هناك ماسة وقيل وانفعال جسماني بل التي في
النفس قد يصير مبدأ للمحدث في عنصر البدن كما اذا تأملت عظمة الله
وقهره وتفكرت في جبروته وكبره تفسر جلدك وتقوم شرك على
البدن من الفزع والخشية وظاهران التأمل والتفكير لا يكون الا في
النفس وقد اثار في العقل وقد يؤثر النفس في بدن آخر كآثار العين
العالية والوهم العاقل فالنفس اذا كانت قوية شريفة شبيهة بالبدن
العالية اطاعها العنصر الذي في العالم وافعل عنها ووجد في العنصر
ما يتصور فيها وذلك لان النفس غير متطابقة في البدن بل منصرفة
الهمة اليه وكان هذا الضرب هـ من التعلق يجعلها ان تخيل العنصر البدني
على مقتضى طبيعتها فلا يبعد ان يكون النفس الشريفة القوية
جدا يجاوز تأثيرها عن البدن المتخض بها وبمع (قياى معجزات خارجة
عن الحيلة والعادات) فبعض المريض ويعرض للصخب ويستعمل بها
العناصر فصير غير اثار نارا او غير الارض ارضا ويحدث بارادتها
اظهار وخصب الرغيم ذلك من مقتضيات احوالها بحسب الاختلاف
الافاق هذه من جهة كانت قوتها العادلة والى الثانية اشار بقوله
(ولا يصدأ مرآتها) عطف على قوله يدعنها لى ولا يتخجب
مرآة نفسه الناطقة بشئ من الحجب لثبته صفاتها ولا يعتبها شئ
(عن انقاس بما في اللوح المحفوظ) عن طرقت الفساد والتغير والازوال
(من الكتاب) بيان ما اى المكتوب (السدى لايطل) وهو العالم
بالكليات والجزئيات على وجه لا يتغير كقرنا سواء كانت تلك الجزئيات
موجودة في الخارج او متظنة الوجود فيدو يتحمل ان يكون من الكتاب
بيان اللوح المحفوظ في راديه معناه المتبادر منه والى الثالثة اشار بقوله
(وذوات الملائكة التى هي الرسل) عطف على قوله مرآتها يعنى ان ذوات
الملائكة التى كالرسل لا يتخجب عن نفسها اناطة المؤيدة ٦ لى لا يكون بحيث
لا يظهر عليها الملائكة بل هي بظهرها قياها مشاهدة ويسمع
اصواتها ويستفيد منها قياها ما استفادت (منها ما عادت الله)

٤ كيف تفسر
نسخه

٥ الصرف
نسخه

٦ المرتبة نسخه

من الاحوال والاحكام الى عامة الحقائق ليكمل نفوسهم بحسب
قوتها النظرية والعلمية ويجعلها معدة للمادة الدينية والدينية
فصل في ذكر الملائكة واستفادة التي منها اراد ان يبين
ما عاينها وكيفية تلك الاستفادة فقال (الملائكة صور عليّة) معقولة
بدونهم ليس فيها ما يمنع من معقوليتها لانها مجردات عن المواد
ولوا حقيقتها ولما منع من المعقولة الاياها (جواهرها) اى حقايقها
وذواتها الموجودة في الخارج (علوم ابداعية) كآلة مجردة عن
غير سبق مادة ومدة (الوقت) تلك الملائكة (كأرواح فيها نقوش
او صور ٣ فيها علوم) لانها من قبيل الاجسام وتوابعها وهي
مترتبة عنها لتجدها (بل هي علوم ابداعية) تكرر والاول ان
يقال بل هي (قائمة بذاتها) غير قائمة بغيرها (يلطف الامر الاعلى)
اما بالاشراق من البدء الحق اولان العلم بالسبب يستلزم العلم بالسبب
(فيقطع) اى يرسم (في هوايتها ما يلحق) من الصور الادراكية
هذا الكلام صريح في ان علم البادى العالمة بطريق الانسجام كما
صرح به الشيخ الرئيس ايضا (وهي) اى اعظم للملائكة التي هي
المعقول (مطلقة) اى غير مقيدة بسيد من الابدان فبقية نفوسنا
الناطقة بالذات (لكن الروح القدسية) التي الرسول (مخالفاتها)
في البقعة (كأرواح) عن الرسل عليهم السلام شاهدوا جبرائيل وتكلموا
معه حالة اليقظة (وارواح النبوة بغيرها) ومخالفاتها (في النوم) لان
التي من بوحى اليها ما من اموالها سواها (جبرائيل اول رآه)
فاذا انه كان رسولا ايضا فالتى من حيث هو نبى لا يستدعى ان ياتيه
جبرائيل بل هو من تلك الحلية يكون أكثر مخالطة معه في النوم
فلذا خصص بالنوم اولان العلم اذا قول بالخاص يكون المراد
منه ما سوى ذلك الخاص وفي بعض النسخ الروح الشريفة وهو ظاهر
اذ اكثر اختصاص الانسان بخاطون معهم في النوم كالاخفى ويلازم
لما قدم من قوله النبوة يخص في روحها بقوة قدسية فان قيل هذا يناقض
ما قرعته اهل الملل والشرايع الحقّة من ان الانبياء شاهدون

الملائكة ويتكلمون معهم وظاهره لا يمكن الا ان يكونوا اجساما
فجبردها كما يفهم من هذا النص يشافيه ويتأني ايضا اذ كونها علوما
ابداعية شاقا مخاطبة معهم في البقعة فلان الملائكة اعتبار بن
احدهما كونها بمنزلة بصور مخيلة بحسوسة وسبحي بيان كيفية ذلك
التمثيل وتأنيها اعتبار ذواتها من حيث هي من غير اعتبار تمثيلها فحينئذ
يمكن ان يقال ان من قال كونها اجساما نظر الى اول الاعتبار بن
ومن قال بجبردها نظر الى تأنيها فورد التني والاثبات ليس امر واحدا
فلا يتناقض **فصل في** (ان الانسان ينقسم الى سرورين)
يعني ان للبدن الانساني ظاهرا وباطنا فعلى هذا يدفع ما قيل من ان هذا يعينه
ما تقدم من قوله انت من جوهرين (اماعته) اى ظاهره (فهو الجسم)
الجسوس باعضائه وامشاجه) اى خلائطه (وقد وقف الحس على ظاهره
ودل التشرىح على باطنه) من ارتباطات العظام وكيفيةها ومنابت
الاعضاء والعروق والارتباطات الاخر وحكماء ومسالحا (وامامه)
اى باطنه (فقوى روحه) التي سيفصلها من كونها ظاهرة وباطنة وعلمية
وعلمية **فصل في** (ان قوى روح الانسان ينقسم الى قسمين)
قسم موكل بالتميل وقسم موكل بالادراك لان الملائكة في ان النفس
الناطقة الانسانية الحرة ادراكا وفعلا والواحد لا يصدر عنه مختلفان
الامر حيينين فلا بد لها من قوتين يحصل لهما الادراك والتميل
(ولعمل مقصود بالتح) لان المقصود من العلاقة الدينية استكمال النفس
بحسب قوتها النظرية لانه لا يلقى ببقائها وبه يصير عالما معقولا مضاهيا
للعالم الجسوس (والعمل في اعضاءه شاق وجبوا في انساني) على ما دل
عليه الاستقراء (والادراك شعائى حيوانى) وهو ادراك الجزئيات
(والاناني) وهو ادراك الكلّيات **فصل في** (وهذه الاقسام
الحسية موجودة في الانسان وبشارك في كثير منها غيره) هذا غنى
عن التشرىح **فصل في** (العمل الشاق في فرضي) يعنى
ان مقصودى من عمل الشاقى الذي هو القوة الشابة ليس احاطة الغدا
الى مشاعية الغدنى واخلاق بدل ما يغفل وجذب الغدا وتعبه

الى حيث يصلح لان تحلية الغادية وامساك الغداء المحذوب ملاول
 المقصود منه (حفظ الشخص) لانه الغاية في اعمال المتعلقة بالقوة
 الغادية وبها يحفظ الشخص لانها لو بطلت به بدل ما يتخلل لانعدم
 سرمدان الحرارة واجبة النشوت في الابدان النباتية وهي يقتضي تحلل
 الرطوبات عنها فلو لان شيئا يصير بدلا لما يتخلل منه لفسد الزواج بسرعة
 (وتنتبه) التي هي اثر القوة النامية التي بها يحصل كالالشو (وحفظ النوع
 وتنبهته بالتوليد) الذي هو من ارباب القوة المولدة لان الغاية الهية
 اقتضت ان تفيض الدوام عنه على كل شيء فإلم يصلح ان يبقى بخصه
 و يصلح ان يبقى بتوجهه فانه تنبث فيه قوه الى استجلاب بدل يعقبه
 لحفظه بنوعه فلو لمدة يورد بدل ما يتخلل من النوع كان الغادية يورد
 بدل ما يتخلل من الشخص (وقد ساط عليها) اى على هذه الاعمال
 (احدى قوى روح انسان) من قوا الخمسة (وقوم بسميتها القوة النباتية)
 هذا هو المشهور (ولاجابة على شرحها) وتبين مهابتها وتفصيل
 احوالها لان المقصود تفصيل هذه الادراكات وكيفية ادراكها
 واحوالها **فصل** (عمل الحيوان جذب النافع اى تحريك
 يقرب به من الشيء المخل النافع) (وتقتضيه الشهوة) بان تكون القوة
 الشهوانية باعثة لقوة الحركة التي في الاعصاب والعضلات على التحريك
 (ودفع الضار) اى تحريك يدفع به الشيء المخل الضار (ويستدعيه)
 اى هذا الدفع (الحق) لان صورة الضار من حيث هو ضار اذا حصلت
 في النفس احدث خوفا فيهم بنبت القوة النفسية الى دفعها واره
 اشار بقوله (وتولد الغضب) اى هو يبعث القوة المحركة على تحريكه
 يدفع الضار (وهذه من قوى روح الانسان) اى هذه الاعمال
 ناشئة من قوته من قوى الخمسة للروح الانسان **فصل**
 (العمل الانساني) وهو الصادر عن نفسه الناطقة بحسب قوته العملية
 من جهة اشتراط ما يجب ان يفعل من رأى على مستنبط من مقدمة كلية
 هي قولنا كل حسن ينبغي ان يؤتيه وقد استخرجنا من ان الصدق
 ينبغي ان يؤتيه بان نقول الصدق حسن وكل حسن ينبغي ان يؤتيه

فأصدق ينبغي ان يؤتيه وهذا رأى كل من العقل والعمل وهو القوة
 التي بها يصير النفس مبدأ للأفعال اذا اراد ان يوقع صدقا جزئيا فهو
 كما يشاء بواسطة استخراج الرأى الجزئى من الرأى الكلى كما نقول
 هذا صدق وكل صدق ينبغي ان يؤتيه فهذا الصدق ينبغي ان يؤتيه
 وهذا رأى جزئى والعقل العمل يفعل هذا الصدق كالمعلم بذلك الجزئى
 فالتفلسف تصدر عنها الأفعال لآراء جزئية منبثقة من آراء كلية مستنبطة
 من مقدمات بدئية اوشهورة او مجربة اوقهرا ولا يمكن ان يصدر
 منها شيء الا اذا كان مستحسنا في نظرها ولو بالاعتبار فذلك الصادر
 (اختيار الجمل) وهو الفعل الذي اثبت التمرع او العقل حسنه (و) اختيار
 (اتناع) سواء استحسنه التمرع والعقل او لا كعمل شخص من غنمه
 عن الوصول الى مطلوبه (في المقصد المعجوز اليه) متعلق بقوله النافع
 يعنى الذى هو بالحقيقة ليس بمفصل بل هو مسافة اتفق المعجوز اليه
 (الحياة العاجلة) الثانية وسبب ذلك الاختيار اعتقادك النفس ورأى
 كما ذكرنا بخلاف الحيوانات الاخر فانها ترك افعالا لما ان يفعل ٢ مثل
 ان الاسد الممل لا يأكل صاحبه ولا يأكل ولده لاسبب اعتقادك النفس
 بل من جهة اخرى هي ان كل حيوان يؤثر بالبطع وجود مايلذه وبشائه
 فان ٣ الشخص الذي يموه ويطعمه قد صار لذبا عنده لا كل نافع لذبه
 بالبطع عند التنوع فيكون للمائع من فرسه ٤ حالة اخرى لا اعتقادا
 وزجا وقع هذه الحالة في الجبله من الالهام الالهى كعب كل حيوان
 ولده من غير اعتقاد (و) رأى وقد يكون العمل الانسانى (مد) طرق
 (فاقة السفة) الذى هو الظلم بحيث لا ياتيه من جهة بناء (على العدل)
 متوجه اليه يعنى انه قد يكون العمل الانسانى منع نفسه من سلوك
 طريق الظلم وتركه وادامتها على العدل الذى هو لزوم المستحقات
 قولنا فعلا وعقدا والظلم اى نفسه اوعلى غيره والاول امارة بارقوته
 النظرية او العملية امال الذى باعتبار القوة النظرية فاذا شاعا على جعلها
 وتضييع فانيها العلوم والمعارف وما الذى باعتبار العملية فان لم يحفظها
 في الاخلاق من طرق الاطوار والتفريط ولا يلزمها المواظبة على الوسط

٢ فعلها
 نسخة
 ٣ وان
 نسخة
 ٤ فرسته
 نسخة

بين الطرفين والثاني وهو اتصال الضرر الى الغير لما في جسمه او صاحبه
 فاذا عرفت الظلم بقاسمه عرفت بالنسبة اليه العدل (ويهدى اليه)
 الى الكل واخمين الاختيار والسد (عقل) اي حالة ادراكية اوردى
 واستنباط قياس يقيد (الجواب ويؤيد العشرة) اي الخلطة مع
 بنوعه (و يقلده) اي ذلك العقل اوصاحبه (القديس) اي المتأدب
 الذي ليس له قدرة استنباط الراى الخرف من الراى الكلى فلا يخلو الخجل
 من الله سبحانه فلما قلنا من هذا التبرخ لاختار به الجدل وهذا التقليد لما يكون
 من يحكم عقله الاصيل بصحة راى من قلده ولا يكون له قدرة الاستنباط
 وان ذلك قال (بعد صحف من العقل الاصيل) **فخص** (الادراك بناسب
 الانقياس) اي الادراك يشبه ان يكون هيئة وصورة في العقل مناسبة
 لهيئة وصورة حاصلة من انتقاش شئ بشئ في الخارج لانتقاشا كما هو
 الظاهر من كلامه ههنا لان ما يأتى من كلامه بعيد هذا يدل على خلافه
 وايضا الانتقاش افعال والاشغال لا يتصف بالمطابقة وعدمه والادراك
 يتصف بهما فلا يكون انتقالا والشيخ في منطق الشفاء بعدما بين ان العلم لذاته
 غير معرف بالقياس الى الغير قال بل من جهة الوجود الخاص كان كقيمه
 ما يكون هيئة في النفس وصورة مجردة عن المولد هي مطابقة لا معور
 من خارج (وكان التبع يكون اجنبيا عن الخاتم حتى اذا عاينه معاينة
 ضمنية) اي جامعة قوية (رحل عنه) اي افرق التبع عن الخاتم حال كون
 ذلك التبع ملتصقا (معرفة ومساكة صورة) يعني ان التبع باخذ
 عن الخاتم حال المعاينة صورة ونقشها مشابها لصورة الخاتم ونقشه
 والاولى ان يقال معنى قوله رحل عنه بعد كون التبع اجنبيا بالنسبة
 الى الخاتم وزال عن الخاتم بسبب معرفة ومساكة صورة حاصلة من تارك
 المعاينة (كذلك المدرك يكون اجنبيا عن الصورة) وهو المدرك
 اذ الصورة كإظهار على العلم يطابق على العلوم ايضا (فاذا اختلس عنه)
 اي لم يلب للدرك عن المدرك (صورته عقده معه) المعرفة كالسرا أخذ
 من المحسوس صورة يتصور صفها بالذكر) اي يطلب القوة المذاكرة
 ان يحصل تلك الصورة وصفها قائما به (فيتمثل في الذكر)

لغة
 لغة
 لغة
 لغة
 لغة

عقد
 عقد

وهو الحافظة (وان ثابت عن المحسوس) بالذات وهو الحس لان الحس
 انما يحس ذاته من وجهه قال الشيخ في الشفاء الحاس بالفعل فعل المحسوس
 بالفعل والحاس بالقوة مثل المحسوس بالقوة والمحسوس بالحقيقة القريب
 هو ما لا صورة الحاس من صورة المحسوس فيكون الحاس من وجهه
 يحس ذاته لا الجسم المحسوس لان الصورة بالصورة التي هي المحسوسة
 القريبة منها واما الخارج فهو المتصور بالصورة التي هي المحسوسة
 البعيدة فهي تحس ذاتها انتهى **فخص** (ادراك الحيوان اما
 في الظاهر) اي في القوة الظاهرة (واما في الباطن والادراك الظاهر)
 هو الا بصار والسمع والشم والذوق واللمس (بالحواس الحس الى
 هي المصاع) ونوع ذلك الادراك الحس المشترك بل لا يتحقق الا به
 (والادراك الباطن من الحيوان) وهو ادراك المعاني الجزئية والخجل
 الذي هو ادراك الشئ مكتنفا بالواحد في المادية بشرط عدم حضور المادة
 (للوهم وخوله) اي مع خدمه فان قبل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية
 كما هو المشهور وادراك الصور من بين القوى الباطنة مخصص بالحس
 المشترك لان المدرك منها الثبات اجددها وهو الوهم المعاني وثانيهما
 وهو الحس المشترك لا للصورة كما تقر عندهم ولاشك ان الخجل ادراك
 الصورة فيكون الحس المشترك لالوهم فلان الخجل لا يصدر عن الحس
 المشترك لان شأن الحس المشترك المشاهدة والاحساس الذي هو
 الاحساس الظاهري لا غير كائن عليه الشيخ فقيب هذا الكلام
 وصرح به الشيخ الرشيد ايضا حيث قال ان الروح التي فيها الحس
 المشترك انما يثبت فيها الصورة المخوفة من خارج متطبعة مادامت
 النسبة المذكرة بينهما بين البصر محفولة اقرب اليه لها فلان اذ البصر
 اغتصت الصورة عنها والصورة اذا كانت في الحس المشترك كانت محسوسة
 بالحقيقة حتى اذا انتطبع فيها صورة كاذبة في الوجود احسها كاي غرض
 للمرور بل لنقول بامسرح به الشيخ ايضا ان الخجل ناش من القوة الواهية
 لكن بقوة القوة المخيلة لان الصورة الفخيرة ٣ في الخيال في طاعت

لغة
 لغة

المصر
 نسخة
 نسخة
 نسخة

الواهمة ادراكها يغدال الجوف الاخير بان تصبر الدودة مفتوحة
ويتصل الروح الحامل للصور ٢ الحبال بالروح الحامل للقوة الواهمة
بتوسط الروح الحامل للقوة المخيلة فانطبعت الصور التي في الخيال
في روح القوة الواهمة الان ذلك لا يثبت فيها دامال مادام الطريق
مفتوحا والروحان متلاقيين والقوتان متقابلتين فاذا اعرضت القوة
المثومة عنها بطلت عنها تلك الصورة والوهم بتوسط القوة
المخيلة يعرضها على النفس وعنده تقف بادي الصور المحسوسة
وايضا لان الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية فان الادراك الباطني
وهو الخيال وادراك المعاني كله مستند اليه اما المعاني فلا تلهس لاسواء
من القوى الحسية مدخل في ادراكها بان يدركها الا ان يدركها الوهم
وان كان لبعض من تلك القوى مدخل فيه باعتبار آخروا ما الخيال فلاه
وان كان تلك القوى مدخل في ادراك الصورة بالعسى الذي ذكر لكن
هذا النوع الخصوص من ادراكه وهو الخيال مخصوص بالوهم يتقدمه
القوة المخيلة اياه كيتا واما احصا در الكالوهم في المعاني على ما هو المشهور
فباعتبار ان ادراك الوهم من غير توسط قوة ادراكية لا يكون الا بالمعاني لان
ادراكه كطلقا لا يكون الا كذلك (فصل في كل حق من الحواس
الظاهرة يتأثر من المحسوس مثل كفيته) يعني ان تأثير من المحسوس
الذي هو الامر الخارجي بهيئة وصورة هي مثل هيئته وكفيته وذلك
اما بان يتشبع بسخ هو بهيئة وصورة لهيئة المحسوس البعيد وقلتها
كا هو الظاهر في حس البصر واما بان يحصل من المحسوس البعيد كفيته
وحال في الحس مثل كفيته وحالته الخارجية كالخرارة الحاصلة من النار
في الالامسة اذا لاقت البدن اذعت ملاقاتها اياه بغض عليه فرد آخر
من الحرارة مثل الحرارة القاسية بها وظهر الامر في القوة الالامسة
ما ذكرنا و يشبه ان يكون الحال في الحواس الثلاث الباقية ايضا كذلك
على ما يدل عليه من الكتاب لكن يحفل ان يكون الحامل للكيفية
المحسوسة كالطعام والهواء اذا وصل اليها ادر ك كفيته بمجرد الوصول
من غير ان يحدث فيها كيفية (فان كان المحسوس) وهو الامر الخارجي

٢ القوة
نفسه

(قوبا) باعتبار كفيته (خلف فيه صورته) اي جعل صورته خلفه
عنه باقية في الحس وان زال نفسه عن المحاذاة عاقت (كالبصر اذا حدد
حدق الشمس تمثل فيه شمس الشمس فاذا اعرض عن يرم الشمس بق فيه
ذلك الامر زمانا) فان من بالغ في النظر الى الشمس يجحد من نفسه
بعد الاغراض هتكا كانه ينظر اليها كذلك اذ بالغ في النظر الى الحضرة
الشديدة ثم غرض عينه فانه يجحد من نفسه هذه الحالة واذ بالغ في النظر
اليها ثم نظر الى لون آخر لم يرد ذلك خالصا بل يختلط بالحضرة
(ووما استول على غيرة الحدة فافسدها) اي جعلها بحيث لا يرى
شيئا مما يحاذيها من الالوان ٣ مثلا لانها ساهي في الانفعال عن تلك القوى
(وكذلك السمع اذا اعرض عن الصوت القوي باسمه) اي صاحبه
(طنين) وهو صوت في الاذن بقية مدة وكذلك حكم الرائحة والطعم
فانهما اذا وردا على الشامة والذائفة وكانا قويين في صورتهما فبهما
مدة (وهذا في الالامس اظهر) الاشارة لقاء الكيفية المؤسسة في القوة
الالامسة ان تكون غوية (فصل في البصر مرة) يعني
فيها خيال البصر) وظله (مادام) البصر (بمحاذيه) اي يقابل ذلك
الجسم الخصوص وهو المرأة (فاذا زال) عن المحاذاة (ولم يكن قوبا
انجلي) ذلك الخيال عنها وتعرف البصر بما ذكر تعرف لفظي
ولذا يباحش عن ايراد البصر في تعريفه وقد يعرف البصر بانها قوة
من تسمع في ملحق بصريين اثنين من الدماغ يحويهما بتقاربان حتى
يتلاقيان ويتقاطعان تقاطعا صليبا يصير نجو بينهما واحدا ثم يتباعدا
الى العيين فذلك التجويف الذي هو في الملتقي محل القوة الباصرة
وهو المعنى يجمع ٣ التور يدرك صورة ما يطبع في الرطوبة الجليدية
من اشباح اجسام ذوات الالوان والاضواء بتأدي تلك الصورة الى
التجويف ثم منه الى الحس المشترك (السمع حوز ٤ يتوج فيها الهواء
المنقلب عن متصاكن على شكله) يعني ان الهواء الحامل للصوت يتوج
فيه على كيفية الهواء المنقلب عن متصاكن قارع ومقروع مقاومه
او قاعه كذلك فان القرع والقلم كل منهما موج الهواء الى ان ينفثه

٢ الانوار
نفسه

٣ مجموع
نفسه

٤ جنة
نفسه
٥ تنقلب
نفسه

من المبادىء التي سلمها الفاروق والغالغ الى جيهها ولم يشهد اعتقاد
 الهواء المساعدة له للشكل والنوع الواقيين هناك (فيسمى) ويدرك
 ما ينادى اليه بسبب تجموع الهواء وتقر فيه البصر المرئية والسهم
 بالحواسة لا يتخلو عن رعاية بحاسة (الشم قوة) من تية (في عضو معتدل)
 هو جميع اعصاب جلد البدن ولحمه ولما كان ذلك العضو الذي هو الالة
 الطبيعية التي يحس بها واسطة والمواسطة يجب ان تكون عادية في ذاتها
 لكيفية ما يؤثر بها ليسع الانفعال عنه فيقع الاحساس به اذا انفعال
 لا يكون الاعرن جديد لانه لا يكون الاستد زوال شيء وحصول شيء
 فعب ان يكون آلة اللمس ايضا كذلك وكونها كذلك لا يخفى عن وجهين
 احدهما انه لا حظ لها من الكيفيات الموسسة اصلا وثانيهما انها لها
 حظ منها ولكن لم يبق تلك الكيفيات فيها على صراقتها بل انكسرت
 صورها حتى صارت قريبة من الاعتدال ولذا لم يكن ان يكون آلة اللمس
 على اوجه الاول لانها في كثير من العناصر فوجب ان يكون خلوها
 عن اطراف بسبب المزاج لجس ما يخرج عن القدر الذي لها فذلك
 قال في عضو معتدل (يحس بما يحدث فيه) من الكيفية لانما قام
 بالامر الخارج من الكيفية وتلك الكيفية الحادثة (من استعمال) البدن بها
 وانفساله اليها (بسبب تلاق مؤثر) فيها كالنار ان كانت الكيفية
 الخارجية ٢ فيها حرارة دائمة والمشهور ان ادراك اللمس مخصوص
 بالكيفيات الموسسة المشهورة لكن الشيخ صرح بان تفرق الاتصال
 ايضا من مدركات اللمس فانه قال كان الحيوان مشكون بالامتزاج الذي
 للعناصر كذلك هو ايضا مشكون بالتركيب وكذلك الصحة والمرض
 فان منهما ما ينسب الى المزاج ومنها ما ينسب الى التركيب والهيئة وكما
 ان من فساد المزاج منه ما هو معتد كذلك ٣ التركيب من ما هو
 مهلاكه وكان اللمس يحس ببقية ما يتعد المزاج كذلك هو حس ببقية
 ما يتعد التركيب فيدرك باللمس تفرق الاتصال وعرق اللمس بانها قوة
 مرئية في اعصاب جلد البدن كله ولحمه يدرك ما يتعد ويؤثر فيه
 بالمضادة للصلة للمزاج والحواسة لهيئة التركيب وانما ثبت قوة اللمس

الحادثة
نسخه

الحادثة
نسخه

٣ من فساد
نسخه

٣ من فساد
نسخه

في جميع اجد البدن دون ان يخص بعضه خصوصا كما هو حال سائر
 القوى لان ورود القدرات عليه من جميع الجهات يمكن فوجب ان يعمل
 جميع جلده حساسا ليحفظ عنها ولا يذوق اليه الفساضل بما وان كان ٢
 في جلد باطن الكفا أقوى خصوصاً في جلد الاصابع وفي جلد اذن السبابة
 (وكذلك حال الشم والذوق) يعني ان الشم قوة مودعة في اذن اذنين
 اليابطين من مقدم الدماغ يحس بما يحدث فيها من الالهة بسبب
 تلاق مؤثر هو وصول الهواء المتكثف بالالهة والذوق قوة منبهة
 في العصب المفروش على جرم اللسان يحس بما يحدث فيه من الطعام بسبب
 تلاق مؤثر هو ذوق الطعام وينادي الطعام بواسطة الرطوبة العالية
 الى الذائفة اما بان تكثيف هذه الرطوبة بالطعام بسبب الحرارة
 فتبعض وحدها فيكون الحسوس كفيها واما بان يتخاطها
 اجزاء لطيفة من ذى الطعام ثم يفيض هذه الرطوبة معها في جرم اللسان
 الى الذائفة لتسوس حيث هو كيفة ذى الطعام (قص) ان
 وراء المشاعر الظاهرة شركاء للنفس الناطقة (وحسبنا لاصطياد
 ما يقتضيه الحس من الصورة) اي لاصطياد ما يحصل في الحس اما
 بالذات كالصور او بالانعكاس كالانعكاس في حصولها فيه حصول موضوعاتها
 وقد ذلك اما يدرك الصور او يدرك المعاني او يتخلفها او بالتصرف
 فيها ولا شك انما يجد من انفسا هذه الامور فيجب ان يكون لها مبدأ
 ولانك ان يكون مبدؤها النفس الناطقة الانسانية لاستحالة انطباع
 الماديات فيها فيجب ان يكون لكل فعل من هذه الافعال قوة جمعية
 هي ٣ مثالة اذ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيكون القوى
 الباطنة حسا واعترض عليه بان يجوز ان يكون له قوة واحدة او قوتين مثلا
 لها اعتبارات مختلفة وجهات يحس بها يصدر عنها تلك الافعال
 فلا يكون حسا ويمكن ان يجاب عنه بان ليس المراد من قولهم ان
 القوى الباطنة خمس انها امور متغايرة بالذات ليرد عليه ما ذكر بل
 اعلم ان يكون متغايرة بالذات او باعتبار لكن تعيين محالها يدل
 على انها متغايرة بالذات (ومن ذلك قوة تسمى مصورة) ويسمى خيالا

٢ كانت
نسخه

٣ من مبدأ
نسخه

وتخيلة ايضا وقد ثبت في مقدم الدماغ في تجويفه الاخير قالوا
ان للدماغ بطونا ثلثة اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الثاني فهو
كنفذ من البطن المقسم الى البطن المؤخر على شكل الدودة ومقدم
البطن الاول محل الشترك ومؤخره محل الخيال والقوة المخيلة
في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير
وليس في مؤخره شيء من هذه القوى اذ لا حواس هناك من الحواس
فيكثر مصادماته المؤدية الى الاختلال والدليل على اختصاص هذه القوى
بذلك المحل انه اذا وقع آفة بواحد منها اخلت فعل القوة المنسوبة
اليها (و) القوة المصورة هي التي تستبث صور المحسوسات (اي
محفظها) بعدز والها عن مسامته الحواس) كما في القوة الباصرة
(او ملاقاتها) كما في سائر الحواس) فيزول عن الحس ويبقى فيها (و
المشاهدة الباطنة بدل على وجودها فانما اذا رجعت الى وجدنا علما
ان بعدز وال صور المحسوسات عن قوتها الحساسة يمكن لنا ان نطالع
تلك الصور فلولا بقاؤها مخزونة في قوة من القوى الجسمانية
لم يمكن مطالعتها وتخيلها في العالم بل تعرض ههنا للحس المشترك
معان المناسب تقدمه على الصورة لا تخفى لان ادراك الحس المشترك
بعينه هو ادراك المشاعر الظاهرة فكأنه ذكر في القوى الظاهرة
وبعد القوة المصورة فابتدأ بها وبالقوة المصورة في حكم القوى
الظاهرة من حيث ان الوارد منها على الحس المشترك كالوارد من القوى
الظاهرة عليه بلا تفرقة كما سيجي فذكرها مرتبها بالقوى
الظاهرة وعقبها بالوهم لان لها استقلاله وسلطته على باقي
القوى كالسقى ومن القوى الباطنة (قوة تسمى وهما وهي التي
يدرك من الحس مالا يحس) من المعاني الجزئية سواء يمكن ان تكون
محسوسة او امكن ولكن غير محسوسة وقت الحكم امالي لا يمكن
ان تكون محسوسة مثل العداوة والرداءة للتسافة التي يدركها الشاهد
في صورة الذئب والموافقة التي يدركها من صاحبها بالجملة المعنى الذي
نفرها عن الذئب والمعنى الذي يؤنسها بصاحبها وهذه امور يدركها
النفس الحيوانية ولا يمكن ان يدركها الحس لان مدركاتها لا تكون

في
نسخه

الاصورة موجودة في الخارج وهي ليس كذلك فاذن لا بد من قوة
اخرى هي الوهم وان كانا كذا انما يقال (ومثل القوة التي في الشاهد
اذ اشبه صورة الذئب في جاسة الشاهد فتشبهت عداوته ورداءته فيه
اذ كانت الحاسة لا تدرك ذلك) واما التي يمكن ان يكون محسوسة
لكنها غير محسوسة كحال الحكم كما اذا رأينا السكر فتحكم باله خاوم
ولست هذه الحلاوة علم بذلك وليس في هذه الوقت بل بقوة اخرى هي
السمانة بالوهم (و) هي قوة (تسمى حافظة) لصنائعها ما فيها
ومثلا صكره صراعة ابتداءها لاستبثات الصور والصور بها
مستفيدة اياها فاذا فقيت وذلك اذ قبل الوهم بقوة تخيلة جعل يستعرض
واحد واحد من الصور الموجودة في الخيال فاذا عرض له الصورة
التي يدرك بها المعنى الذي يطل لاح له المعنى حينئذ كلاح من خارج
فانبثت القوة الحافظة في نفسها كما كانت (وهي خزنة ما يدركها الوهم)
من المعاني وحافظة لها (كأن الصورة خزنة ما يدركه الحس) من الصورة
وحافظة لها والحكمة في وجود القوة الحافظة انها اول ما يتحقق لاختل
نظام العالم فانما اذا ابتصرنا مثلا شئنا انما نعرف انه هو المصور
اولا لنحصل التفرقة بين التافع والضرار والصدق والعدو فلم تعلم كيفية
السلوك معه من الاجتناب والاحتجاب ومنها قوة تسمى مفكرة وهي التي
تسيطر على الارباع في خزنة الصورة والحافظة تحفظ بعضها بعضا
ببقيتها في ذلك رب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون
الخصر من هذا الطعم الخصوص وقد ركب المعنى بالتي كما في قولك
مثاله هذه العداوة له هذه التفرقة وقد ركب الصورة بالتي كما في قولك
صاحب هذه الصداقة له هذا اللون (ويفصل بعضها عن البعض)
اما تفصيل الصورة عن الصورة في مثل قولك هذا اللون ليس هذا
الطعم واما تفصيل المعنى عن المعنى في نحو قولك لعداوة لست هي الصداقة
واما تفصيل الصورة عن المعنى في مثل قولك مثلا هذا الطعم ليس
هذه الصداقة وقد قال تركب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان
تخيلا حيا وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا رأس
وتركب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة خبيثة له وتفصيله عنها

تلايل
٢ مستعدة
نسخه
٣ يستعرض
نسخه

٤
نسخه

كأن سلب صداقة جزئية عنه وعلى هذا القياس ولا يشبه ان يقال
ان كل فرد من جنس التركيب والتفصيل صا ذو عنها لا يخصها روح
بنوع دون نوع و يفرد دون فرد و اما معنى مفكرة اذا استعملها روح
الانسان والعقل بان يكون مفكرة للعقل على التركيب والتفصيل الذى
في العقليات الصرفة (فان استعملها الوهم بحيث مفكرة) بان تعرف
الوهم بواسطتها في الحركات ٢ ويتم بذلك التصرف ادراكا لها
فصل ٣ (الحس) الظاهر لا يدرك تصرف المعنى وهو
المجرد عن الفانى الغربية والواحق المادية (بل) الحس (يدرك) المعنى
(خطأ) اى يختلط تلك الواحق (ولا يشبه) اى الحس لا يحفظ ذلك
المعنى (بعد زوال المحسوس) عن الحاذة والملافة بل تسلب عنها
اذالم يكن قويا لمان الحس لا يدرك المعنى المجردة بل المخلوطة فيه
عليه بقوله (فان الحس لا يدرك زيدا من حيث انه صرف انسان)
اى من حيث هو انسان محض خالص عن الزوائد والاراض والال يدرك
زدا وليس كذلك (بل ادرك انسانه زائدة احوال من كم وكيف واين
ووضع وغير ذلك) من المعانى والاعتبارات وجميع هذه الاحوال
امور غريبة عن طبيعة الانسان عارضة لها (ولو كانت تلك الاحوال
داخلة في حقيقة الانسان لشارك فيها الناس كلهم) لانهم مشتركون
في الحقيقة الانسانية والمفروض انها داخلة فيها فيلزم مشاركتهم
فيها وليس كذلك كالا يتخفى وظاهر هذا البيان انما يجرى في حس
البصر ومدركاته دون ما عداه من الحواس ويمكن ان يقال ان مدركات
تلك الحواس لا يمكن الا ان يكون جزئية متعلقة بعود مخصوصة وجزئيتها
وتعلقها بتلك المواد لا يكون الا من جانب المادة قادرا كما لا يكون
الا للمعنى المختلطة بالواحق المادية واما ان الحس لا يحفظ المعنى
ففيه عليه بقوله (والحس مع ذلك تسلب عن هذه الصورة اذا انفارقه
المحسوس) لانه لا يترفع الصورة عن المادة ربما تحكما بل يحتاج
الى وجود المادة على نسبة مخصوصة فان يكون الصورة موجودة
له (فيلا يدرك الصورة الا في المادة والاعم عيلاق) للمادة التى هى

٢ في المدركات
تدعى فيه ٦
فصل ٣
فصل ٣

الاحوال المذكورة (فصل ٤) (الوهم) والحس الباطن
لا يدرك المعنى صرا غايل لخالط ولكنه يستشبه (اى يحفظه بالقوة
الحافظة ان كان المدرك هو المعنى وبالتيه الصورة ان كان المدرك هو الصورة
فان قيل فعلى هذا يكون الحس الظاهر ايضا مستشبه للمادرك
لان الخيال يضبط ما يدرك من الصورة وقد سبق ان الحس لا يشبه الصورة
فانما الحس الباطن اذا ادرك شيئا وغاب عنه وصار غير متذاعته حافظته
فاذا رجع الى هذا الشئ حصل له تحوّل الا يدرك الذى كان له
قبل الاستشبات وهذا هو المعنى بالاستشبات بخلاف الحس الظاهر
فانه اذا ادرك شيئا وغاب عنه لا يمكنه ان يدرك هذا الشئ ادراكا
حالا القيومية كما كان له قبلها فلا يكون الحس الظاهر قوة بافظة
بل الحس الباطن يحفظ ما يدركه (بعد زوال المحسوس) اما ان الوهم
يدرك المعنى المخلوط فلا يشبه المعنى الذى هو مادية والمعنى الذى هو
غير مادية وان عرض لها ان يكون في مادة مثل الخير والشر والموافق
والخالف وما اشبه ذلك فانها امور غير مادية لانها لو كانت مادية
لما لم لا خير وشر وموافق ومخالف الامار ضالكة وقم يقول ذلك
بل يوجد قالوهم قد يدرك امورا غير مادية وقد يدرك امورا مادية
وقع ذلك لا يجزىها عن الواحق المادية لانه يأخذها جزئية وبحسب
مادة مادية ومعلقة بوضوح بحسوسة بحيث لو قدر عليهم
صورة الشئ مثلا لم يتصور ادراك عيادته للشاة
مكفوفة بلواحق المادية وعشائر صيغة الخيال فيها ويكون
ذلك للمعنى محفوظا وان زال الحسوس الذى هو ما أخذ انتزاعه واما
الحس الباطن فلا يدرك الصور ويرتفعها عن المادة تيرئة اشده من
تيرئة الحس الظاهر لانه يأخذها عن المادة بحيث لا يحتاج الى وجودها
فيه الى وجودها فيها لان المادية وان غابت او بطلت فان الصورة
تكون ثابتة الوجود في الخيال فقد جردتها عن المادة مجردا تاما ولكن
لم يجزىها عن الواحق المادية لان الصور الخيالية على حسب الصور
بحسوسة وعلى تقدير ما وتكيف ما ووضع ما فان الانسان الخيال

كوا حيد من الناس اولى ما ذكر اشار به بقوله (فان الوهم والخيال
 ايضا) يعني القوة التي بها الخيال الذي هو الادراك المباني وقد اشركا
 ان منعهما (لا يحد من ان الباطن صورة انسانية صرفة بل على
 نحو ما نحن من خارج) هذا الكلام على سبيل التخييل والمفرد انهما
 لا يدركان الامور المجردة عن الواقي الخارجية فان كان الإدراك جسميا
 فصورته (مخلوقة بزواته وغواش من كم وكيفه واين ووضع) وان
 كان غير ذلك كالاعراض فصورته مخفوفة بغواش آخر غير ما ذكر
 كاسبق اليه اشارة (فاذا حاول ان يتخل فيه الانسانية من حيث هي
 انسانية بلا زيادة اخرى لم يكتفه ذلك) لان حصول الانسانية المحضة
 فيه اما يمكن اذا امكنه ان يجرد نفسه بجزء تاما عن المادة وفلاتها
 وهي لا تجرد عنه ههنا بل انما يمكنه استنبات الصورة للانسانية
 المخلوقة المأخوذة من الجسد وان غارق في الجسوس) ظاهر هذا الكلام
 ان الوهم يدرك الصور ايضا وقد سبق ان الوهم هو القوة التي يدرك
 من الجسوس ما لا يحس فتقول ان الواهمة نوع اختصا من يحصل
 مخصوص واثمة معينة هو المخر الجوارف الالوان بها يدرك الماني
 فقط وما سبق بناء عليه وعزم تعلق الوهم بجميع الخيال والالان الباطنة بها
 تربط بجميع المدركات الباطنة صوراً كانت الوهمي قال الشيخ الرئيس
 الوهم سلطان القوى الجسمية والدماغ كالآلة كما كان العقل سائطاً
 القوى الروحانية يعني ان مبدأ جميع الافعال الظاهرة والباطنة هو الوهم
 ولذلك جعل رئيسا لنا على القوى الحيوانية كما ان مبدأ جميع الاعمال
 مطلقا هو الروح الانساني (ففرض الخيال الروح الانساني
 هي التي يمكن من تصور المعاني بحدده وحقيقته مشرعة على الواقي
 الغريبة مأخوذة من حيث يشاء في الكثرة) وذلك لاننا لا نشك
 في اننا تصور المعقولات الصرفة المجردة عن الواقي المادية من الذم
 والكيف وغيرهما فذلك المعقولات حال كونها في العقل لم يكن بحيث يمكن
 ان تقع اليها اشارة حسية او تخير او اعتساف او نحو ذلك مما هو
 من اوان السادة فانهما في جسم او جسماني فحين

ان يكون في مجرد هو الروح الانساني فيكون ممكننا من ادراك المعنى مجردا
 عن الواقي المادية وايضا نقول ان المبهات التي يصلح ان يقال
 على كثيرين معلومة لنا قطعا والقوة المدركة لها اما العقل او القوة
 الجسمية والقوة الجسمية لا تدركها الباطنة فاذا لم يصلح ادراكها
 للقوى الجسمية كما ذكر قطعنا ان يكون ادراكها للعقل (وذلك الادراك
) بقوله اي بمعنى العقل (نظري) وهي حالة العقل بها يتعبد العالم
 من المبادئ العالية (وهذه الروح كراء وهذه العقل نظري كسفاتنا ههنا
 المعقولات ورسم فيها من القيص الالهي كما رسم الاشباح في الرما
 الصفية) وذلك بشرطين احدهما ان يكون باقية على صفاتها
 واليه اشارة قوله (اذا لم يفسد صفاتها الصم) وثانيهما ان لا يكون
 هناك حجاب وامانع منع الارزاس واثار اليه بقوله (ولم يمرض
 بجهة) اي في جهة من مخافات (صفاتها) عن التوحش (الى
 الجانب الاعلى) مانع هو (شغل عانتها من الشهوة والغضب
 والجسد والخيال) فقوله عن الجانب الاعلى متعلق بقوله شغل (فاذا
 اعرضت عن هذه وتوجهت لتفان العالم الامر لحظت للملكوت الاعلى)
 وهوال الجبريات ذاتا وقهلا (وانصلت بالاذن العليا) هي اقصورات
 حقائيقها والتصدقات العقلية القطعية باحوالها اذ المانع من
 وجدانها تلك الكمالات هو انفسها في تلك العالين الرتبة والعالين
 الدنيا فاذا انفصلت عنها اتصلت بهلان جوهر النفس وحققتها
 من عالم الملكوت وكوفا في هذا العالم ورطبها بالدين يمرض ٣ هو
 انتمكلاها فاذا لم تقع المانع فرض عليها ما يسبب ويقلل استعدادها
 الخاص من الكمالات لاذن الخيال ٤ ولا حجاب هنالك ٥ فص ٦
 لما بين احوال النفوس الناطقة الانسانية مطلقا على سبيل العموم
 اراد ان يبين احوال بعض اصنافها فقال (الروح) القدسية
 (لا يشغفها) في اكثر الاوقات (جهة تحته) وهي التعلق بالصفات
 ومبلاغات الخواص (عن جهة فوقه) وهي الارتباط بالمواريث
 والمعقولات الصرفة وذلك لشدة صفاتها بحسب خصوصيتها

الوهم
نصفه

المرأة
نصفه

نصفه

الوهم
نصفه

العارض
نصفه

لا يغفل لا يغفل
نصفه

نصفه

الاقوات والأحوال ويحتمل ان يقال انه لا يشغلها مطلقا في وقت
من الاوقات بل هي في جميع الاوقات والأحوال ويحتمل ان يقال انه
يبحث في ذاتها وبقايتها الجتهان ولا يشجب بواحد منهما عن
الآخرى وذلك لفرط قوتها في الصفة والصفاء كما اننا نسمع ونرى
في حالة واحدة ولا يكون السمع مانعا عن الرؤية ولا الرؤية مانعا عنه
بأكسلة (وانه لا يشترك في الحس الظاهر حجبها الباطن) فان شأن أكثر
النفس الإنسانية اذا اشغلت بالأمر الخارجة باستعمال الحواس
الظاهرة فيها انها تعقل عن استعمال الحواس الباطنة فانها اذا كانت
تامة الاصفاء الى المحسوسات الخارجية لا تقدر على استعمال قواها
الباطنة بخلاف النفوس القدسية فانها لغوتها لا تمنع اعمال بعض قواها
عن اعمال الأخرى (وانه قد تعدى تأثيرها) أي قد يجاوز تأثير
النفوس النبوية بخصوصيتها (عن بدنها الى اجسام العالم وما فيه)
ويكون تلك النفوس كأنها مدمرة لجميع تلك الاجسام وكما يؤثر
في بدنها كذلك يؤثر ايضا في تلك الاجسام كما شئنا اليه سابقا
(ويقبل المعقول من الروح الملكية ٣) فانها تسفّض العلوم كلها
من التفاض بلا واسطة فكر واضر سواء تمثل لها الملك او لم تمثل
(ولا تعلم من انفس) فانه لا تملك صفاتها تكتسب عليها ما في الباطن
العالية من العلوم والادراكات بل امدخلية واحدة من الناس
فقط (الارواح الغائبة الضعيفة اذ امالت الى الباطن غابت
عن الظاهر) لان الروح الانسانية المتعلقة ببدن واحد واحدة وان تلك
القوى كلها خادمة لتلك النفس الواحدة وقت اشغال النفس الضعيفة
ببعض هذه القوى يصير فاعل استعمال الآخر فاذا اشغلت بالباطن
غابت عن الأمور الخارجية المحسوسة فلا تكتسب حقائقها من الاستنباط
وكذلك اشتغالها بالظاهر كما شئنا اليه بقوله (واقامالت الى الظاهر
غابت عن الباطن واذراكشت) من بين الحس الظاهر (الى شئ من)
هو نفس آخر منه كونها (غابت عن الآخر) المركون عند وضعف
اعمالها (واقامالت الى الحس الباطن الى قوة) منه (غابت)
عن قوة (أخرى فاذلك) أي فلاجل عدم اقتدار الارواح الضعيفة

٢
نفسه

٢
نفسه

٣
نفسه

٤
نفسه

٥
نفسه

٦
نفسه

٧
نفسه

على مراعاة الجهتين واستعمال القوتين (البصر) أي ادراك القوة
الباصرة (يتمثل أي بعض ٢) (السمع) بأعمالها القوة السامعة (والخوف
يشغل عن الشهوة) يعني ان الخوف يمنع النفس عن الالتفات الى مقتضى
القوة الشهوانية وارتكاب ما يقتضيه وكذلك الشهوة (يشغل
عن الغضب والفكر) الذي هو الترتيب الخصوصي للاستعمال ما ليس
بغلو (يصدر عن الذكر) الذي هو ملا حظة المعنى المحفوظ
بعد الذهول عنه ويمكن ان يراد بالذكر المذكر السابق (وكذلك التذكر
ينصرف) النفس (عن الفكر والروح القدسية لا يشغلها شأن من شأن)
لئلا هذا ما تقدم به لان ما تقدم هو انه لا يشغلها جهة التحب عن جهة
التفوق وهذا ما كان لا ينبغي (فقط ٣) (في الحد المشترك)
وهو الجواب الاول من البطل الاول من البطلون الثلاثة للبرهان واشتركه
(بين الباطن والظاهر) اما لانه هو مورد الصور المحسوسة الواردة عليه
من الخارج الذي هو الظاهر ويشي اليه الاحساس كما انه هو
مورد الصور الواردة عليه من الداخل الذي هو الباطن واما ما ثبت
بعض اعصاب الحواس الظاهرة كما انه محل الحس المشترك الذي
هو القوة الباطنة وفي بعض النسخ الحس المشترك بين الباطن والظاهر
وهو ظاهر (قوة هي تجمع غايية الحواس) أي يجمع اصور المتأدية
من طرق الحواس فان الروح المصوب في الدماغ كراس عين يشب
منفصلة عنها روي اعصاب الحواس الخمسة والاه الجاري فيها
هو الروح الحساس واذا انطبع فيها مثل المحسوسات انتقل منها
الى الارواح المصوبية في ما يدعى تلك الاعصاب اعني الدماغ والخاص
واصلت بالروح المصوب في البطن المتقدم الذي هو آلة الحس المشترك
والخيال فيذكرها (وعندها بالحقيقة الاحساس) لان النائم وكذا
جاعة من المرضى وغيرهم يدركون عند تعطل حواسهم باليوم او ليلية
المرض وغير ذلك صوروا لا تحقق لها في الخارج ولا يحميها الحاضرون
في مجلسهم. ولما كان ادراكها كادراك ما رتتم من الخارج بل افرق
عند الدرك ذلك على ان الاحساس الماهو الحس المشترك ويرد عليه
انه يجوز ان يكون تعطل الحس الظاهر مثلا شرط ادراك الحس المشترك

٢
نفسه

استعدادا () والتجذب نحوه انجذابا قويا (يسئل) تلك الحركة
التي هي كناية عن الانجذاب (ساطعها) اي ساطع ان الاستعداد
وقوته (فيجذب) لاغ من وجهه اما ان يعزل العقل حركته اي يزيل
شدة الحركة وقوته () وبما غلبته (اي يكسر سوتره) واما ان يجزئ عنه
اي يجزئ التعويل (فيقرئ) العقل (عن جواره) وتحتيته بطريقه
(فان اتفق من العمل بجزء من الحركات تسلط قوى مثل في الحبال بقوة
مباشرة) الى حالة بها تحسنا . الصور من تسمية في هذه المرة التي هي
الجس المشترك (فيصور فيها الصورة المخيلة فيصير معاينة)
بحسوسة (كما يرضى) هذه الحالة (لمن يقابل في باطنه) اعتناء امر
او عكس تخوف فيسمع اصواتا ويصير اشتغافا . وهذه تكون

في اليقظة (وهذه التسلط بما قوى على الباطن وتصر عنه يد الظاهر)
يعني ان القوة المخيلة قد تكون في بعض الناس شديدة جدا غالبية
بحيث لا يسئل عليها الحواس الظاهرة ويكون لتفوسهم ايضا قوة
فيكون لتلك البعض في اليقظة ما يكون لغو في النوم (فلاح يحد)
اي في الباطن وهو الجس المشترك (شيء من ادراك الملوكات الاسفل)
كاحوال الامور الآتية (فاحر بالغيب) . وهذه السدق يكون القوة
المخيلة فيهم قوية فتدفع لهم ان يبدوا آخر الامر عن المحسوسات
ويصيرهم كالانبياء وقد لا يتفق لهم ذلك وقد يرون الشيء بصره
وقد يتخيل لهم مثله لا لب الذي يتخيل للنام فمثلا مارا وقد يتخيل
لهم شيء ويتخيلون ان ما يدركونه خطيب عن ذلك الشيء انما يتخيل
مستوعبة يحفظون وتلي فيقذفه الحالات لا تحده عليهم في اليقظة (كما يوضح
في النوم فتم هذا الحواس وسكون الشاير) بعد ان كان تفوسهم

متصلة بالملوكات مستوعبة لان يقض عليها ما رتبهم فيها (اي
الاجرام) فما اضطربت القوة الحافظة ارثوبا بحاله (بان يستشعر
النفس صورة ما رآته) حتى الامتنان وتمكنت في الحافظة تكتنا جيدا
على وجهها وصورتها (فلم يتجج الى عبارة) وانتقال من الشرح
الى الاصل اذ لم يحقق الشرح واعلم ان العلوم الحاصلة للملوكات

٢ ونفشاء
نصفه

الاعلى كليات والفاضل على النفس منها ايضا كلى كما قرر عندهم
وما يقض عن النفس من تلك العلوم على القوة الباطنة جزئي
وهو قد يكون اعتقادها في حافة النوم وقد يكون في اليقظة كما
اشهر اليقظة والرويا التي لا تحتاج الى التعبير هي ما كان الكلي
الفاضل فيها على النفس من الملوكات متحصرا في الحارج
الجزئي الحاصل في الجس المشترك فانه نفس على النفس كالتخلف
الانساني الفاضل للمخ الاجر المتوطن في بلدة كذا التكلم يوم كذا
وهكذا حتى يخصص في يقض وهو زيد مثلا وهو الفاضل على
الجس المشترك لكن الفاضل على النفس لا يكون منفصلا حال الشيخ
في تعلقه النفس اذا علمت شيئا من الملوكات فانها لا تحل فيكون
مجردة غير مستعجبة لقوة خيالية او وهمية او غيرها ويقض عليها
عن العقل الفعالي ذلك كالمعنى كذا غير مفصل ولا منتهى فمما احدثتم يقض عن
النفس الى القوة الخيالية مفصلا متنا بغيره مسوعة ويتجمل في هذا
القسم من الرويا ان يكون الفاضل على القوة الباطنة وهو الصورة
الجزئية ابتداء يقض من العقل لانه عليها لا توسط فيضان صورة
الكيفية على النفس فان قيل يجوز ان يكون الفاضل على النفس من
البادئ العاليه مراله مناسبة مخصوصة بما فيها من الضدية وللمالية
وقسمها من السبب فيفتح الى عبارة كافي بحكمة القوة المخيلة
للمفاضل على النفس قلنا ان المراد انه اذا لاح عليها شيء من الملوكات
لمسكوت وضطبت القوة الحافظة الرويا بحالها وما لاح عليها منها
على وجهها وتظاهرها انها على ذلك التقدير لا تحتاج الى عبارة لكن
في ههنا شيء وهو ان صور الملوكات قد يحصل في النفس مجردة ثم
تدل في القوة الخيالية بقرينة بلواحي مادية كما سبب صرح به عند ذلك
حيث قال فيكون الملك والوحى ٢ . تبادى الى قواها المدركة من وجهين
ولاشك ان هذه الصور من مدركات الملوكات الاعلى وقد ضبطها
الحافظة مع انها تتجسس الى تعبد (وربما تلتفت القوة المخيلة
بحركاتها الشبيهة بعن الحركة نفسها الى امور تجانسها) لان النفس

٢ الوحى
نصفه

لم تستنبته على ما ينبغي والقوة الخفية بوارى كل مفرد من المرفق بخيال مفرد او مركب وكل مركب من المرفق بخيال مفرد او مركب فلا يزال يحسك عمارى هناك محاكاة مخصوصة وينقل منها الى مثاتها او صدها او شيء آخر يناسبها ادنى مناسبة لاسباب لا يشترها هي وكيف هي وكان استنبات النفس في ذاتها لا يراها اصغف من استنبات المصورة والمذكورة باليورة الخيال فلم يثبت في الذاكرة ماراه النفس وثبت فيها ماحوى به (فح يحتاج الى التعبير) الذى هو استخراج الفرع من الاصل وقد يرى الانسان تغيير رؤياه في الرؤيا وذلك لانه لما انتقل القوة الخفية من الاصل الى الفرع لتاسبة كذلك يمكن لها ان تنتقل من الفرع الى الاصل واكثر من يتفقه ذلك هو من كانت همته متعولة بما رأى فاذا نال بى الشغل به بحاله فاحذت القوة الخفية محاكاة بعكس ما حاكى (والتعبير هو حدس من المعبر يستخرج به الاصل من الفرع) الظاهر ان الحدس المذكور في تفسير التعبير ليس نفس التعبير بل هو منشأه فتفسير التعبير به لا يخرج من مساهلة وقد عبر الشيخ العربي قدس سره العزيم التعبير بالجواز من صورة ماراه الى امر آخر قال الشيخ في الشفاء ان معاني جميع هذه الامور الكائنة في العلم مما سلف وما حضر وما يريد ان يكون موجودة في علم الباري تعالى والملائكة العقلية من جهة وموجودة في انفس الملائكة السماوية من جهة ويتضح لك الجهتان في موضع آخر وان الانفس البشرية اشد مناسبة لتلك الجواهر الملكية منها الاجسام المخصوصة وليس هناك حجاب ولا غش ولا الخلق للحجاب للقولان اما لانها مرآة في الاجسام وتلدتها بالامور الجاذبة الى الغيبية السافلة واذا وقع لها ادنى فراغ من هذه الافعال حصل لها مطالعة عامة فيكون اول ما يستنبته ما يتصل بذلك الانسان او يدر به او يولد به واقعية فلذلك اكثر الاحلام الذى يذكر يخص بالانسان الذى حلم بها ومن بلبه ومن كانت همته المعقولات لاحته ومن كانت همته مصالح الناس رآها وحلى هذا القياس وليست الاحلام كلها صادقة او بحيث يجبان يشغل بها فان

القوة الخفية ليس كل محاكاتها انما يكون لما يقص على النفس من الملكوت بل اكثرا يكون منها ذلك انما يكون اذا كانت هذه القوة قد سكنت عن محاكاة احوالها اقرب اليها والاعود الى هي اقرب اليها منها طبيعية ومنها ارادية والطبيعية هي التي يكون بمجاز حسنة قوى الاخلال الروح التي يعطىها القوة المصورة والخفية فانها اول شيء انما يحكيها وبشتل بها وقد يحكى ايضا الاما يكون في البدن واعراضا فيه مثل ما يكون عندما ينحرف القوة الدافعة الى التي الى الدفع فان الخفية ح يحكى صورة من شأن النفس ان يحيل الى مجامعتها ومن كان به جوع حكيه ما كولات ومن كان به حاجة الى دفع فضل حكيه موضع ذلك ومن عرض لعضو منه ان يعرض او يريد سب جراور يدعى له ان ذلك العضو منه وضع في نار او ماء بارد واما الارادية فان يكون ؟ في همته النفس وقت البقطة شيء ينصرف النفس الى تأمله وتدبره واذا نال اخذت الخفية يحكى ذلك الشيء وما هو من جنس ذلك الشيء وهذا هو من يقابل الفكر التي تكون في البقطة وهذه كلها اضغاث اجلام وقد تكون ايضا من تأثيرات الاجرام السماوية فانها قد تنوع بحسب مناسباتها وتأثيرات نفوسها صورا في الخيال بحسب الاستعداد ليست عن مثل شيء من عالم الغيب واما الذى يحتاج ان يدبر ويشاغل فهو عالم ينسب الى شيء من هذه الجمل فليعلم انه قد وقع من سبب خارج وان له دلالة فلذلك لا يصح في الاكثر روياء الشاعر والكاتب والشعرير والسكران والمريض والمثوم ومن غلب عليه سوء مزاج او فكر ولذلك ايضا انما يصح من الرؤيا في اكثر الامر ما كان في وقت السحر لان الخواطر كلها في هذا الوقت ساكنة وحر كالك الاشباح تكون قد ٣ رأت القوة الخفية في حال النوم في مثل هذا الوقت غير مشغولة بالبدن ولا مقبوضة عن الحافظة والمصورة بل يمكن منها حيا فيالحري ان تحس خدشها للنفس في ذلك لانها تحتاج للجملة فيما يرد عليها من ذلك ان يرسم صورته في هذه القوى او تساما

صاحبا لها هي انفسها ما وجدنا كمالها ويجب ان يعلم ان
 اصح الناس تحسلا اعتد لهم امرأة فان البياض المزاج وان
 كان خفيفا جيدا فانه لا يقبل جدا والاطيب المزاج وان كان يقبل سريعا
 فانه يترك سريعا فكان لم يقبل ولا يحفظه والحر المزاج مشوش الحركات
 والباردة المزاج بليد واصحهم من اعتداده الصديق فان عادة الكذب
 والافكار الضالة المستند ان يجعل الخيال يروي الحركات غير مطاوع
 لسديده التطق بل يكون خالفا له من فسد من اجده
 نحو فضل (ليس من شأن المحسوس من حيث هو غير ووس
 ان يقبل لانه لا يمكن ان يكون الشيء معقولا الا ان يجد من الواحد في المادية
 والمحسوس من حيث هو محسوس من غير تحجده اعطها كما لا يخفى
 (ولان غشيان العقول من حيث هو معقول ان يحس) لانه يستحيل
 ان يكون الشيء محسوسا الا اذا اقترن بالعوارض المادية والعقول من حيث
 هو معقول يمنع اقترانه بها كما سبق (وان هم التأسيس الابدية
 جسمانية فيمتنع شائع صورة المحسوس شيئا مستحيلا الواحد في غريزة
 لانه قد عاين ان الاحساس بالحواس الظاهرة مطلقا انما يحصل اذا حصل
 صور المحسوسات في الحس المشترك والاحساس بالباطني انما يحصل
 حينئذ يحصل صورها في القوى الباطنة ولا شك انها اكمل جسمانية وقد تقدم
 انفسان القوى الجسمانية لا تدرك المعاني الجردة اصلا بل تدرك كائنها
 لايران مخلوطة بالحواس القريبة بالحواس المادية او متوقفة انما عاين
 المصبرات من التحسوسات يحصل بقاوتها فيجاء الافراكات ان الحرارة
 مثلا تحصل بوجودها البيني عنده ولا يشك ان الكيف يستحيل ان يكون
 محلا للحرارة الموجودة في الخارج والبارد ان يكون محلا لباردة صورة
 الحرارة والبرودة وهو بطريقين ان يكون محلها امر اجتماعيا وبمحالة
 يكون مكتنفة بالواحي المادية وهكذا حال باقي الكيفيات التحسسية
 واما البصريات فهي وان كانت خاضعة لصورها عنده الا ان هذه
 الصورة تنقسم الى اجزاء متباينة الوضع بلا سطوعها للنس وبغير بينها كما اذا
 البصريات يدخلها حيث من ان يلاحظ النفس اجزاءه متباينة الوضع

مسئلة في الحس
 نفسا

تأثيره
 مثله انما
 نفسا

كاملين فان صورة العين التي تدرك في مادة وجهه لم يحل اليسرى فيها
 وكذلك اليسرى فيها متباينان بالوضع فلا يرتسم تلك الصورة
 الا في مقسم كذلك وهو لا يكون الا جسم او جسماني وفيه نظر لاننا علم
 باضرورة ان بين النفس ومعرضها نسبة مخصوصة بها تكتشف على
 النفس اما ان تلك النسبة هي الحاول فلا يجوز ان يكون نسبة اخرى
 كنسبة التمكن الى الحاول او غيرها ولو لم تنهاى الحاول تقول ان الامر
 الخارجي اذ حل في امر آخر خارجي كمن ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع
 بل ان اقسام الحول الى اجزاء كذلك قطعا واما انقسام انقسام الصورة
 الادراكية المنقسمة الى اجزاء متباينة الوضع اذا حلت في عين انقسام
 علمها فغير معلوم مع ان العلم بان حلو له ليس لحلول الصورة في الواد
 ولا اعراض في الموضوعات كما قيل ان الصورة العقلية متماثلة
 الخارجية في انها محسوسة وشماعية وممتعة الحاول في مادته هي
 اصغر منها ومنفعة يحدث ما هو اقوى وايضا لا يظهر جز بان
 ما ذكر في الاحساس بالحواس الباطن الذي هو اليوم مع ان الظاهر
 ان امره شامل لجميع انواع الاحساس (وليست يستعمل الادراك العقلي
 بالجماعة فان التصور فيها مخصوص ولعلم المشترك فيه لا يتردد
 في مقسم) تقرر ان الامر في مقسم هوالة جسمانية لان التصور فيها
 المشترك فيه لا يتردد في مقسم هوالة جسمانية لان التصور فيها
 مخصوص جزئيا فلا يحصل الادراك العقلي بالاكمل الجسمانية وفيه نظر
 لان ان اردنا الصورة الادراكية الخالية في الآلات الجسمانية
 معينة بسبب تعيين محلها فليس لكن جميع الصور الادراكية سواء كانت
 حالة في الجسمانيات اوف للجزء ذلك وان اولها جسمانية في ذاتها
 مع قطع النظر عن التبين الناشئ عن محلها فلام ذلك لجواب ان يكون
 مشتركة في تحديداتها معينة بسبب انطباعاتها في جسمانيات كما نكفتم
 ان الصور العقلية معينة من جهة محل مشترك كما لا يظهر في ذاتها
 مع قطع النظر عن محلها (بل الروح الانسانية التي تلتقي المعقولات
 بالمعقولات جوهر غير جسماني ليس بغير) المسائل في ان في قوله

لانه يدرك المعاني المتعاقبة بالحواس سات وظاهر ان هذا الجوهر ليس كذلك (ولا يدرك بالحس) لان مدركات الحواس من عالم الشهادة وذاليس كذلك (لانهم خير) عالم (الامر) والظاهر ان قوله لانه من خير الامر دليل للجمع ما ذكر بن الدفات الاربع

الحس تصرفه فيما هو من عالم الخلق) السلام اسم لما يعلم به الصانع من الممكنات وهو منقسم الى قسمين احدهما وهو الحس بعالم الخلق وعالم الملك وعالم الشهادة وهي الاجسام وجزاؤها والامور القائمة بها ومدركات الحواس لا يخ عنها وانتهما وهو الحس بعالم الملكوت وعالم الغيب وعالم الامر وهو عالم المجدات الذي يدرك بالعقل كما اشار اليه الشيخ بقوله (والعقل تصرفه فيما هو من عالم الامر) اذ مدركات العقل اما كليات خاقب الاشياء والجزئيات المجردة وليس للواجب حقيقة كلية حتى يدركها ولا يمكن لها ايضا ادراك ذاتها تعالى تخصوصه كما تقرر عندهم فلا يكون الواجب الحق من مدركات العقل لذاته فان قيل ان العقل قد يتصور المحال فلا يوضح قوله والعقل تصرفه فيما هو من عالم الامر قلنا المحال اما ان يكون مقرا فلا يمكن للعقل ان يتصوره الانوع من المقابلة بالوجود كالاقدام وشر يك الباري تعالى فان الخلا يتصور بانه لا جسام كالخيل وشر يك الباري يتصور بان شئله صفات مثل صفات البسارى وامان ان يكون مر كبا مثل ان يطر انسان فان يتصور اولاجز ثيه الذين هاضم محال ثم يتصور بين ذلك الجزئين تأليف مخصوص على قياس التأليف الموجود في اجزاء الاشياء الموجودة المرصبة الذوات وذلك انما يلف من جهة ما هو تأليف متصور بسبب ان المألف من جهة ما هو تأليف من جهة ما يوافق خسد فتصور هذا التأليف الذي هو محال ليس من حيث انه محال بل من حيث انه من جملة ما يمكن فلا يتصور المحال الا من جهة ان يغتبره نسبة مخصوص الى الوجود وتصرف العقل فيما هو من عالم الامر اعم من ان يكون مدركة منه او بالاعيانسة اليه لا يقبل العقل بحكمه على الواجب تعالى بانه عالم قادر الى غير ذلك

من المفهومات والحكم على اثنين بدون تصورهما محال فيكون من مدركات العقل لانا نقول ان ما علمه تعالى اما اعراض اوسلوب او اضافات وليس شئ منها واجبا بالذات ولا موجبا للعقل بحقيقته التخصوص المتعالية عن ان يحيط بها الافهام ويحوم حولها الاوهام (ولما هو فوق الخلق والامر) وهو خصوصية ذات الحق بالذات قد ورد في بعض الروايات عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله سبحانه جبا من نور وظلة وفي بعضها سمائة وفي بعضها سبعين المقام ان الظاهر ان هذه الاعداد المذكورة التكميل للصغر والتعديد اذ قد جرت العادة بذكر عدد الايراد به الجبريل التكميل فكيف جعل الحجاب محصورا في انكشافه قلنا ان مر جمع تلك الحجب هو انكشافه تعالى باعتبار التبيينات كما اشار اليه صلى الله تعالى عليه وسلم حيث قال جبا في النور فانه جعل الحجاب متحصرا في النور وهو الظهور وتقيده بالاتب والاضافات والانهائية لها ولربها في تقيده بمرتبة من تلك المراتب واستغرق فيها صارت تلك المراتبة جباله تنم عن الوصول اليه تعالى باعتبار ظهوره في مرتبة اخرى فالتقدير بالاضافة الى المحجوب حجاب والسبب في ذاته تعالى ظهوره وانكشاف والظهور والجلي لذاته تعالى من ذاته (كالشمس) فان كثرة نورها وقبلة ضوءها يمنع الاضمار عن ان يحيطوا اكرها يخرجها فاذا انجبت حجبها بقوى الاضمار على الاقطة يجرها وظهرت عليها ظهورا كاملا كما اشار اليه بقوله (لوان شئت يسيرا) اي انشائها قليلا ضعيفا (لاستعانت) امتعنا كثيرا وظهرت ظهورا قويا (فمن) (الذات الاحدية لاسيل الى ادراكها) بخصوصها (بل يدرك بعضهاها) على وجه العموم (وقاية السبيل اليه الاستعانة) والادراك (بان لاسيل اليها) لانه يجوز ان يكون مقتضى ذاته تعالى بحسب نفس الامر ان لا يحصل بخصوصها في قوة مدركة ولا يكشف لها فلي هذا غاية ادراكها ان يدرك انها لا يمكن

ان يدركه كقول العزمن ذلك الامكن ادراك (معنى مخصوصه بهما) و
 ويقول القائلون علوا كبيرا من التشبيه والتزني والاختار والحلول
 اعاد تالله تعالى واباكم ان يجعلنا من مجملهم وان يجعلنا في زميرهم
 (فمنهم) (اللائكة) التي هي المبادئ المفارقة (ذوات حقيقة) غير مقبضة
 الى شيء اصلا (ولها ذات) بحسب القياس الى الناس فاما ذاتها الحقيقية
 فاصرية (مطلقا بخلاف ذاتها المضافة الى الناس فانها من حيث انها
 مضافة اليها مختلفة بوجودها فمن وجودات الموجودات الشاهدة
 ولا شك انها مادية (ولها راي في نفسه) في البقعة ملافة وواجبة
 مخصوصة من القوة البشرية التي هي النفوس الناطقة المجردة (الروح
 الانسانية القديمة) من الملهمة عن الحب والصدق وذوات
 الشديدة الاستعداد نحو العلوم والادراكات فان استعداد اشخاص
 الناس يقبل الفرض من البعد الفارق والاتصال بذلك البعد متفاوت
 شدة وحسب ما فيهم من استعداد ذلك الاستعداد فانه حتى لا يحتاج
 في ان يصل بالعقل والفعال وان يقبل منه العلوم الى مؤنة فكر وتعليم
 بل يكون كانه قد حصل جميع العلوم وصارت مجزولة عنه بحيث متى
 شئت حصلت عنه فيكون كانه قد فعل كل شيء من تلقاء نفسه وهذه
 النفوس هي اعلى مراتب القوة الانسانية تسمى قوة قوسية (فاما الخاطيات)
 كقيل وكتابة عن الاغاة والاستفادة (الجنس الحسن الباطن والظاهر
 الى فوق) وترك العقل الختص به التمايز بالبحث فيه من عسلي المتخيلة
 ما يفيض على النفس الناطقة القديمة فيجذب الختلة بالذلة بحسوبة
 (فتحت لها من الملك صورة حجب ما تحتها) الروح الانسانية او بحسب
 لما تحت ذلك الملك هذه الصورة فان قيل كيف يتمثل الملك الذي
 هو بالصور الجرد بالصورة الخبالية المحبوسة مع تله عن ملاقات
 الجوايس وتغذ عن مداركها فقلت ليس مثله بهان يصير محسوسا
 مختلا حتى يلزم استحالة بل مثله هو ان يصير تلك الصورة للمثالية
 شأني بها المعنى الذي في نفسه الى الوحي اليه كان البرن الجماعي في البقعة
 آلة للنفس المجردة يظهر منها آثارها وهذا ظم معنى قوله عليه السلام

٢ لوجوب
نفسه

من رأى في المنام فقه رأى اي رأى صورة ويشالا بتأدي بها المعنى
 الذي في نفس المتساقطة اليه لانه رأى جسمي وبذلك اذا تصور الجرد
 بصورة خيالية (فهو ملكا غير صورته) اي على حالة وهبة
 لا يكون الملك عليها في حد ذاته (وسمع كلامه بعد ما هو حي) يلقى في نفسه
 بلا واسطة والوحي اما ان يكون مع الاتحاد الوحي بالوحي اليه او يكون
 لاعم الاتحاد فالنوع لاعم الاتحاد اما ان يكون مع ظهور الوحي بالوحي
 الظهور فبذلك طرق ثلاثة موصلة الى المعارف القاضية لان طريق
 الكسب الاول وحي الانباه وهو ان يحدث في قلب الانسان معرفة
 ٢ عينيه فيصير من غير ان يظهر للوحي به عنده وهذا اضعف اقسام
 الوحي فان كان مع المجردة كان الوحي اليه بان كان مع الكرامة كان
 وليا وان لم يكن معها كان عارفا الثانية وحي المكاشفة وهو العرف
 المتجانية التي تكون مع ظهور الوحي ثم انما المكاشفة فمعان الخاء الصغرى
 ونحوه الطبق في الاتحاد الصغرى ان يمثل للوحي اليه بحسب مكتوبة
 مقروء من عالم الغيب اما في انساب بين اليوم والليظة او في لحظة من لحظة
 بقرائها وتبديدها منها المعارف وهذا النوع من الوحي قليل القاطن كثير
 الثالثة عظم الرتبة ومنها ما ينزل له صور مجدية على احوال خيرية
 واضع مخصوصة بما كلفه للمبادئ اليهم المعارف والاطلاق في هذا
 القسم كثير يحتاج الى التعرير ويكون الصريح به قليلا والاتحاد في معان
 هيات وعان اعاليها هي فهوان يتبع الوحي اليه كلاما منظوما معقوما
 ولا يشاهد احدا متكلما وان احوال تبين عليه السلام في مبادئ الوحي كان على
 هيا الوجه واما العيان فهو ان يشاهد المتكلم وسمع كلامه اما في صورة
 الانسان كما يرى عليه السلام جبريل عليه السلام في صورة دحية الكلبي
 وفي غيرها من الصور الانسانية واما في صورته غير انسان كما كان
 رآه في صورة الطير وفي غيرها من الصور والانباء النطق
 يكون الاكثر منه حكما صريحا بالمشابهة فيه قليل يحتاج الى التأويل
 الثالثة وحي الاتحاد هو ان يتصل الوحي بالوحي اليه اتصالا متقبلا
 روحانيا يتقدم به الوحي اليه فيثور ثوره ويثور بروحه ويصير سلطانا

٢ خفية
فيضيه
نهفه

شقيقة
خيالة
مفصلة

خسب
نفسه

عليه نازله به تجزؤه فأجد يديه ويسمع سمعه وبصر بصره به
وينطق لسانه والكلام وإن كان يجري على لسانه ويظهر من صورته
الإنسان الكلام كالأده وكذا البطش والشهر والريضة ومنه قوله عليه السلام
لا يزال العبد قريب إلى التوفيق حتى حيثما إذا أحببت فكنت سمعته
الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر ويده التي يبطش بها ورجله
التي يمشي عليها ومنه قول عيسى رضي الله عنه ما قلت باب خير بقوة
جسدانية ولكن بقوة ربابية (و) تفسيره (الوحي) بأنه (روح) أي الشراعي
(من مراد الملك) أي من العلوم الحاصلة له بالفعل التي تعلق بقصد
بمحصولها (لأرواح) الإنسانية بلا واسطة يتناول اقتسامه الثلاثة
(وقال) (لأشراق) هو الكلام الحقيقي فإن الكلام وإن اطلق
في العرف العام وإن ظاهراً على الصور المخصوصة لكن
لأنها ملأنا في حقيقته وجرده عن المخصوصيات وجدناه شيئاً يحصل
الصور والمخاطبة في باطن من تصدى للأعلام ولا فاصدة باطن من تصدى
للاستعلام والاستفاضة كما أشار إليه بقوله (فإن الكلام أعما وأديه تصور
مادة سمته باطن الخطاب في باطن الخطاب لصير مثله) في أن يحصل
أكل واحد منهما ما يحصل للأخر من النفس العلية (فإن الخطاب) (السمعي)
(من من باطن الخطاب) المستفيد (باعتبار من الخلق) (السمعي)
فيحمله مثل نفسه أخذ بين الباطنين مقبلاً من الظاهريين أي رسولاً
من الأمور الظاهرة المستوسسة بمثل ذلك المعنى ويؤيد أن باطن
المستفيد (فكلام بالصوت أو كتاب أو أمان) وإنما كان الخطاب (المفيد
(روحاً لا جاب يشه وبين الروح) المستفيد ولا تخلف هناك (أطلع عليه)
أي ظهر على الروح المستفيد (أطلاع الشمس) مثل ظهور الشمس
(على الماء الصافي) فكأن الشمس إذا ظهرت عليه حصل صورته
بكنيتها فيه كذلك الروح إذا أطلع على الروح (فانتش منه) ومثل
حقيقته عنده (لكن المشق في الروح من شأنه أن يشع ٣ إلى الحس
الباطن إذا كان قوياً) كما عيّن بيانه لأعلى أنه يشع في نفسه من الفعل
إلى الخليل بل على أن حصوله للنفس مجرداً بعد القوة الخيلية لأن بعض

٢ النفس
العية
نفسه

٣ أن يشع
نفسه

عليها

عليها مكفوفاً بالواقع المادية كما أن حصوله القوة الخيلية مثلاً جزئياً
بعد النفس الناطقة لأن يقض عليها كلاً (فينطق) ذلك المشق
(في القوة المذكورة) التي هي الحس المشترك (في شاهدتها
الواردة عليها من خارج) فيكون (الوحي) إليه يحصل للملك بباطنه
متعلق بالوحي إليه (أي الوحي إليه بباطنه) يصل بالملك بالوحي اتصالاً اعتقالياً
(وثنائياً) (الوحي إليه) (وحيه) الذي به والأمر (الكل) بباطنه ثم يخل
للملك صورة مخصوصة (حاصلة في القوة الخيلية) (ولكلامه أصوات
مفردة) (خيلية) فيكون الملك والوحي يأتى كل منهما إلى فواء المبركة
من وجهين) كما قرر لكن الحاصل في العقل يكون أمراً وجدانياً بسيطاً
والحاصل في الحس يكون أمراً متعدد فيفصل فيحصل أن يقال
أنه يجوز أن يكون المناسبات بين النفوس الناطقة والعقول العلية على وجه
بعض بعض ابتداء على القوة الخيلية صورة الملك وكلامه من غير أن يقض
على النفس الناطقة أو لا فعل هذا يأتى الملك والوحي إلى قوته المبركة
من وجه واحد (ويعرض للقوى الحسية شبه العيش والوحي إليه
شبه العيش ثم يرى الوحي إليه وشاهد) كما يرى عن النبي عليه السلام
أنه كان إذا نزل الوحي عليه كرب لذلك وتريده وجهه فلما أتى
شده ورفع رأسه وبني أن شيئاً الخاب وبأبيه وحى ندى الجلال أخذت
بجمع قلبه وتقل القول الذي أوحى إليه أدهشه من العلم على الله
نمازاً استسلمت عليك قولاً قبل أن تالكشف عنه هذه الحالة وجد القول
الذي استسلمت على الروع واقفاً عوف المسموع والوحي إيمان يكون بحيث
يرى الوحي إليه من الطباع البشرية إلى الصفات الملكية كما أشار إليه النبي
عليه السلام حيث قال أحياناً يأتيني يعني الوحي مثل صالصة الحرس
وهو أشد على فتيحه عن وقد وعيت عنه ما قال أو يكون بحيث يرى
فيه الملك إلى أوضاع البشر فيشأ كعله كما أشار إليه أيضاً عليه السلام
حيث قال أحياناً ينزل لي الملك رجلاً فيكلمني فيعلم من هذا أن في بعض
أوقات الوحي يعرض البهشة لموسى إليه لا في جههها (فأقول)
لما قيل أن ذكر القلم والوحي صريحاً والكتابة ضمناً والمراد منها النص

٢ عليه
نفسه

معناها المبتدأ الى الافهام فذلك عاد و بين ماهو المراد منها على
 (لا تظن ان العلم آلة تجاذبية او اللوح بسيط او الكتابة نقش مرر قوم)
 لان القلم هو الصادق الاول على ما اشار اليه الشارع فلو ان الله عليه
 والصادق الاول عند الحكم لا يمكن ان يكون جسميا كما ينبغي فلا يكون
 انما آلة تجاذبية ولا شك ان اللوح المتناهي للزمان ذلك القلم عليه لا يمكن
 ان يكون معناه المتشابه متماثل لا يمكن ان يكون الكتابة الصادرة
 من ذلك القلم تتشابه قوما (بل القلم ملك روحاني) هو العقل (واللوح
 ملك روحاني) مجرد هو النفس (والكتابة تصور الحقائق) مفصلة
 في ذلك النفس وهذه هي الكتابة المعقولة كما ان الكتابة المحبوسة
 بضاهي تصور النفوس في اللوح (مثلا) قاله في ما في الامر)
 اي ما في علمه تعالى وبمحل ان يقال معناه ان القلم يظن ما في الامرات
 ما في نفس الشيء (من المعاني) وادعوا له لخصه اما بطريقه الانشراق
 من المبتدأ الاول واما بطريقه استلزام الصلح بالاسباب
 العلم بمسبباتها (ويستدوعه اللوح) اي يطلب الروح
 بالقالبية الذاتية ان يودع ويخزن عنده ما يلقاه العلم (بالكتابة
 الروحانية) اي تصور بر القلم اياه وفيه وبمحل ان يكون يستدوعه بمعنى
 يودعه يعني ان القلم يودع ما في الامر في اللوح بالكتابة الروحانية
 واياما كان فقيه اشارة الى ان في اللوح تفصيلا اذ الكتابة لا تصور
 الا عند الترتيب والتفصيل (مبعض المصنف) الذي هو عبارة عن العلم
 بوجود جميع الموجودات في العالم المعنوي بجميعه ومجملة على سبيل الابداع
 (عن القلم) لان القلم الذي هو العقل الاول اول عالم العقول وبوسطه
 وانما هو تصور الحقائق وكالاتها على وجه الاجال صارت الى القول
 متحققا متشابهها على هذا الوجه فانتقش العقول تلك الصور
 التي هي القضاء بسبب القلم فعمله عالم العقول الجسمي بعالم المجزوءات
 والقضاء عند الاشعار عبارة عن ارادته الازلية المتعقبة بالاشياء
 على ما هي عليه في الزوال (وي) بحيث (القدر من اللوح) وفي بعض
 النسخ والقدر وذلك لان القدر لما كان صلبا عن تدبير من الحدود

العلمي الى الوجود المعنوي بابها وبشر اطلها على الوجه الذي تقرر
 في القضاء وذلك الخروج يكون بانزول في المراتب العلمية اولا ثم بالتحقق
 في العين ثانيا كما ينشر اليه وكان ابتداء النزول من اللوح دقيق
 وجودها في اللوح ليس فيها تنزيل وجودها في العقول والواجب
 في مرتبة واحدة هي الاجال الصريف واذ حصلت في اللوح صارت
 مفصلة لاجرم يكون القدر متماثلا من اللوح والقدر عند الاشاعة
 عبارة عن التجاذب تعالى الاشياء بحسب اوقاتها المعينة واحوالها
 المتخصوصة (اما القضاء فيشتمل على مضمون امره الواحد) وهو العلم
 الواحي البسيط لان الامور التي كانت حاصلة في علمه تعالى هي
 بعينها حاصلة في العقول على الوجه الذي حصل فيه (وانما القدر
 يشتمل على مضمون التنزيل) اذ التقدير لا يتحقق الا بالتنزيل في المراتب
 (قدر) اي بمقدار ما يقتضيه قابلية الاشياء (معلوم) بعلمه الحق
 انه هو الا صلح في نظام الكل (وفيها) اي في تلك المرتبة التي هي
 التقدير (يسخ) لمقدر ويشتمل (من الاجال الى الانكسار في السموات)
 وهي نفوسها لبعصر مفصلة (ثم يقبض ويصل الى الملكة التي
 في الارضين) وهي النفوس الكاملة الانسانية وهذا آخر تنزيلها لتمام العلمية
 (ثم يحصل المقدور او وجود) فالعالم الكبير نوع مشابهة باعالم
 الصغير الذي هو شخص من الانسان فكما ان لقوله مراتب حصوله
 لروحه في غاية الاجال كانه غير مشعور به وحصوله مفصلا بخبر بالبال
 على وجه الكلية وحصوله جزئيا في قوته الحيلية ووجوده في الخارج
 عند ابداء اظهرها في ذلك كالمحدث في العالم الكبير من الحوادث
 مراتب مرتبة القضاء الذي هو ٣ مرتبة لاجال ١ ومرتبة القدر الذي
 هو مرتبة التفصيل كلية في نفوس الملكية المجردة وجزئية في نفوسها
 للطبيعة والنفوس الاضية ومرتبة وجوده في النفس (مفصلا)
 (السبب) فلم يكن ٥ شيئا من سائر سببها لبعصر (لانه لو لم يكن
 كذلك لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر اذ السبب لم يكن واجبة
 لذاته والا كان سببا دائما ولم تكن ايضا متعقبة باذات العالم بعصر

٢ القدر
نسخه

٣ على الاجال
نسخه

٤ العين
نسخه

٥ مسيا
نسخه

٦ قسب
نسخه

سابقا فتمين ان يكون ممكنة فوجب ان يكون سببه اسباب آخر وهكذا
 (حتى ينهي الى مبدأ يرتب عليه اسباب الاشياء على ترتيب علمها)
 فان قيل يجوز ان يكون انتفاء سببه لوجود مانع فاذا ارتفع المانع عزم
 صار سببا ويجوز ان يكون الاعداد متسلسلة الى غير النهاية فلا ينهي
 الى مبدأ يرتب عنه اسباب الاشياء قلنا لا يجوز ان يكون هذا العلم
 عدما سابقا والابتداء ان لا يكون سببه حادثة فتمين ان يكون عدما لاحقا
 فيكون العلم الطاري عليه فوجب ان يوجد اوله بضم تحقيق مدخلية
 الوجود فيه فوجب ان ينهي الى سبب الاسباب لا يقال كيف يجوز
 ان ينهي الى هذا البدأ مع انه يجب ان يكون سبب كل حادث حادثا
 اذ لا يجوز صدور الحادث عن القديم والابرار تخلف المسئلة التابعة
 عن مملوئها وترجع اخذ النساء بين على الاخر فيذهب اسباب الحوادث
 الى غير النهاية قلنا لان اسباب كل حادث سلسلين احداها على
 وهي التي يذهب الى غير النهاية والاخرى عرضية يجب فيها الانتهاء
 الى الواجب بالذات والارزاق النفس المحال (فلن نحقق عالم الكون والقضاء طبعا
 حادثا واختيارا احادا لا عن سبب ويرتق الى سبب الاسباب) فان قيل
 اذا كان السبب قد علم كون سببه ايضا فتدعا بالابرار تخلف المسئلة التابعة
 عن مملوئها والواجب الذي هو سبب الاسباب قديم وكذلك بعض
 ما صدر عنه فكيف يقع الحوادث عنه في البين قلنا يجوز ان يقتضي بعض
 من اقدام امر يقتضي الجهد والقبض اى يجوز ان يقتضي ذلك
 البعض وجود ما به لا يمكن بقائه فذهب اليه لا يشل تلك المسئلة الموجودة
 في اكثر من آن واحد مع ان وجودها هو القضي المسئلة التابعة القديمة
 فليزم تعاقب افراد تلك المسئلة والارزاق الخلف المحال فيحقق الحوادث
 وصارت اسبابا لحوادث غير متناهية هكذا يجب ان يعمل هذا المقام
 حتى يخلص عن مضائق الالهام (ولا يجوز ان يكون الانسان ميثاقا
 فعلا من الافعال من غير استناد الى الاسباب الخارجية) فان اعتقاده
 النفع خلاف الامر الضائع الذي هو باعث على تحصيله لا يجوز ان يكون
 باختياره السابق عليه اذ لا اختيارا السابق انصافا من اعتقاده آخر ونقل

السلام اليه ويستدل فتبين ان يكون الاعتقاد من الاسباب التي ليست
 باختيار (ويستدل ذلك الاسباب الى السبب) السبب في حركات
 الافلاك وارضاعها وهو رتب معدا بعض ذلك الاعتقاد مثلا اعتقادا
 قريبا او بعيدا (والترتيب يستند الى التقدم) اى الترتيب الخارجى
 يتوقف على الترتيل في مراتب العلم كما اشير اليه (والقدرة) الذي
 هو ذلك الترتيل بل الخصوص في المراتب (يستند الى القضاء) الذى
 هو حال العلم في عالم العقول لان الترتيل لا يكون لامنه (والقضاء
 يثبت عن الامر) الذى هو العلم البسيط الواجب لان العلم الذى هو
 محل القضاء ماخر عنه فخر القضاء عنه باطريق الاولى (وكل شئ
 مقدر) قال الله تعالى اما كل شئ خلفه بقدر او خلق كل شئ بقدر
 مقتضى الاستحقاق السداني للاعبان والصور الحاصلة في علمه تعالى
 بنوعه تعالى الحق بوجوداتها او بكمالاتها اللاحقة بها قال الشيخ
 في تعاقبه المدوم على اطلاق القوة فيه قبل علم الوجود من وجوده
 فلا يوجد لهه وليس كذلك الممكن فان فيه قوة فلذلك
 يوجد ولو لهامكان يوجد انه هو وهذا الاستحقاق هو المتناط
 للقضاء والقدر فافهم فله سهم دقيق يسير عنه بامر القدر
 لما بين استناد الافعال الاختيارية الى القضاء
 والقدرة كما هو رأى اهل الحق وكان المعزلة يتوهمون ان لا مدخل
 للقضاء والقدرة للافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويتوهم علمه
 تعالى بمرئ الادهل ولا يستندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار
 العباد وقدرتهم اعلم ان دفع توهمهم صريح بقا فقال (فان ظن طائر
 انه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء) اى يفعل الانسان ما يملك ارادته
 من غير استناد الى امر اخر خارج عن ذاته (استكشف عن اختياره)
 وهو تعاقب ارادته (و) قيل (هل هو حادث فيه بعد ما لم يكن او غير
 حادث فاب كان غير حادث فيه لزم ان يصحبه ذلك الاختيار منذ اول
 وجوده) وليس كذلك اذ لم يلزم ضرورة انه لم يكن في بعض من
 هذا الزمان (ويلزم ان يكون مملوئا على ذلك الاختيار لا يملكه) (هـ)

٢ قل سمعه

سببا
مقتضى

بالعلم
مقتضى

نوعا
مقتضى

ليسه
مقتضى

نفسا
مقتضى

اي لا يقدر على التفكاك عنه وهو بطل اذ كل من اراد شيئا واختاره يمكن
ان لا يريد. (ولم نقول بان اختياره مقتضى فيه من غيره) لان المفروض
اله غير حادث فيه فلو كان صادرا عنه اختياره لم يحدث فيه فاذا لم يكن
صادرا عنه فيكون عن غيره فلا يكون مستقلا في فعله باختياره ومع ذلك
يجب انتهائه الى الاختيار الاذلي فيه ان هذا لا يدل على انه غير صادر
عنه بل على انه صادر عنه بالاختيار وبني الحاصل لا يستلزم في العام
لجواز ان يكون صادرا عنه بالانجذاب فعلى هذا لا يكون فعله اختياريا
صرفا بل يطرئ اليه شائبة الانجذاب فيجوز ان يرجع ضمير غيره
الى الاختيار فيصح الملازمة لكن في بطلان اللازم تأمل (وان كان
حادثا ولكل حادث يحدث فيكون اختياره عن سبب حادث افتضاه)
لان المفروض ان معلوله حادث (ويحدث احده) وذلك الحادث
الذي به يصبر الانسان فاعلاما لاختيار آخر صادرا عنه واغير فان كل الاول
يفتقل الكلام الى ذلك ويتسلسل واليه اشار بقوله (فاما ان يكون
ايجاد الاختيار بالاختيار وهذا يستلزم الى غير النهاية) وهو
خلاق الواقع (او يكون وجود الاختيار فيه لاختيار) وهو
لا يمكن ان يكون من ذاته فقط والا لزم ان يكون معه دائما والمفروض
خلافه (فيكون محمولا على ذلك الاختيار من غيره) كان ذلك
الاختيار حاملا له بوجهه ان فعله (وينتهي الى اسباب الخارجية عنه
التي ليست باختياره) وتلك اسباب لاذهب الى غير النهاية
(فينتهي الى الاختيار الاذلي) وهو علمه القديم (الذي اوجب ترتيب
الكل في الخارج على ما هو عليه) لان الاشياء صادرة عن ذاته لذاته
لاية يجب ان يكون ذاتها القديمة سببا دائما لواحد من الابدان والا يحدق
شيئا اصلا واذا كانت سببها لا يلزم من تحققها تحققه والابرز تخلف المعللة
النامعة عن معلولها فاذا كانت ذاتها القديمة موجودة مع ذلك الواحد نقول
انها يجب ان يكونا عللة تامة لواحد آخر مثلا منهما لما ذكرنا وهكذا
حتى ينتظم سلسلة الوجودات باسرها وقد تقرر انه تعالى عالم بالاشياء على
سابقا على صدورها منه بكل ما اقتضاه ذاته مع علمها بانه صادر منها

فهو مراد لها لان الصادر عن الشيء بالذات اما طبيعي او ارادي وكل
فعل يصدر عن العلم فانه لا يكون طبعيا فحين ان يكون اراديا فحين
يكون الاشياء كلها واقعة بالارادة السرمدية والاختيار الاذلي
اما ابتداءه او بواسطة واما ان ذلك الاختيار عين علمه تعالى بالاشياء
فلان معلوماته من حيث هي كذلك مقتضى لائقه ومطلوب له بذاته
وكل ما هو كذلك فهو مراده فالمعلوم من حيث انه معلوم له مراده
فيكون عين علمه تعالى فيكون مقتضا بالذات على وجودات المركبات
وعلى الترتيب الذي فيها فالاختيار الاذلي الذي هو علمه تعالى يوجب
ترتيب الكل على ما هو عليه اذ الترتيب الذي عليه الكل ترتيب خارجي
وهو فرع وتابع للترتيب العلي (فانه ان انتهى الى اختيار حادث
عاد الكلام من الرأس) بان نقول هذا الاختيار الحادث ان كان
من حادث آخر وهو ايضا من ثالث وهو جرا فيتسلسل الى غير النهاية
فيجب الانتهاء الى اختيار اذلي (فحين من هذا) وظهر مما قسم
(ان كل كائن) سادس من خبر وشهد يستدل الى اسباب المنفعة عن ارادة
الاولية (فصل) لما كان مذهب اهل الحق وهم
الاشاعرة ان الله تعالى يجوز ان يرى منزها عن المقابلة والجهة والمكان
وخالفهم في ذلك سائر الفرق ولا نزاع للثاني في جواز الانكشاف التام
العلي واللازمين في امتناع ارتسام صورة المرفق في العين واتصال الشعاع
الخارج من العين بالمرئي انما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا نجد
او رسم كل نوعا من الازوال في الابصار لها ونحسها العين كان نوعا آخر
فوق الاول ثم اذا فحسنا العين يحصل لنا من الادراك نوع آخر فحق في الاولين
نفسها الرؤية و يتعلق في الدنيا الا بها وفي جهة او مكل قبل هذه
الحالة الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان يتعلق
بذات الله تعالى منزهة عن الجهة والمكان ام لا فالاشاعرة يثبتونها
والمعتزلة وسائر الفرق ينكرونها فالشيخ اراد ان بين ما هو مذهب
اهل الحق فيقال (كل ادراك فاما ان يكون لشيء خاص كزبد او شيء
عام كالانسان والعالم لا يقع عليه رؤية ولا بصك) اي لا يدرك ولا يحاط

(بحسب) كما لا يخفى (ما نشئ) الحاصل ما مال يدرك وجوده بالاستدلال
او غير الاستدلال واما المشاهدة فمع على ادراك ما ثبت وجوده
في ذاته الخاصة بهيهان غير واسطة استدلال ان اراد ان المشاهدة
يطابق في العرف على هذا المعنى فهو غير معلوم الاطلاق في العرف
اسم المشاهدة الا على ادراك مجرد غير وجوده من غير استدلال ولو لم
نقول انه يطلق على ادراك العام الذي حصل بلا توسط النظر فلم يخرج
عن المشاهدة وما ذكره في حيز الاثبات لا يثبت وان اراد ان يثبت على
اطلاق لسم المشاهدة على هذا المعنى فلا نزاع فيه ولا حاجة الى الاستدلال
المشار اليه بقوله (ما الاستدلال على الغائب) لان الاستدلال لتخصيرا
ما هو ليس يحصل وحاضر عند الدرك فانه لو كان حاضرا لا يحتاج
الى الاستدلال لكن المشتد عليه ليس بقائما مع لفظ قبل الاستدلال
واما بقية فلا يخفى لافق بين ما علم وجوده بالاستدلال وبين ما لم يكن
حاضرا به وتوقف حصوله على حدس او خبر به فالحكم يكون احدهما
خائبا والاخر ليس بمتأنيب لا يخفى من تحكيم الا ان يقال ان لا يتوقف
وجوده على النظر في حكم الحاضر لان الجهل الكل هو الجهل لمخرج
الى النظر اوبقلا ان ما عدا الاستدلال لا يتكليف كما ينبغي فكذلك لم يخصر
(والغائب يثبت بالاستدلال) فيه بحث لانه ان اراد ان كل غائب يستدل
بالاستدلال فهو مسم وسند ما تقدم وان اراد ان بعضه كذلك فهو مسلم
لكن لا يجزئ به نفسا (وما لا يستدل عليه ويحكم مع ذلك باثباته فلا شك
فليس يثبت) بل عليه ما تقدم اذ لا يثبت فيه (وعلى موجوده وليس يتأنيب
فهو شاهد) ان نسبة الوجود الى الموجود يخ عنها فاذا اتى
الغيب به تبيين الحضور (فادراك الماشاهد هو المشاهد اما بمباشرة
وملافة) كما في ادراك الالمنية والاشعة فلا يدرك كل منهما من اصل
الحامل لا كبقية المدركة اى القوة المدركة فلا يجب في ادراك المدرك
من ان يصل الحامل الى ارادة ان يثبت الامس حتى يدركها (والاهم
غير مباشرة) وملافة كادراك القوة الباصرة (وهذا هو الرؤية) فيه
أمل لان الرؤية كادراك ماهية حسا بل ان يكون من غير مباشرة

ملافة

وملافة واما ان كل ادراك متعلق بوجود خاص بعيد من غير توسط استدلال
اذا كان من غير مباشرة وملافة يكون رؤيته فغير معلوم (والحق الاول
لا يخفى عليه انه لو ليس ذلك بالاستدلال) كما سبق (فيعاين على ذاته مشاهدة
كله من ذاته فاذا تجلج اعمده مضاعف الاستدلال) وظاهر ان ذلك التجلي
(كان بلا مباشرة ولا ملافة) كان من غير مباشرة لذلك الغير ان اراد ان يتكشف
على ذلك الغير انكشافا عاليا فهو مسلم لكن لا نزاع فيه وان اراد ان يتجلى
يدرك بالادراك المخصوص الذي يحصل لتأنيب الابصار المسمى
بارؤية فتزوع وما ذكر في بابه لا يفيد ولا يجوز للمباشرة التي هي اتصال
الشخص بشيء الى بشرة الاخر في حقه تعالى (انما جازت المباشرة
تعالى عنها ان كان ملوكا او مودعا وغير ذلك) من كونهم معصوما او متعلقا
الشئ ولما بين جوانر وبقية تعالى عند تمام عقلة اراد ان يتبين جوارها
عاهو مسلم عند الحصر فقال (وذلك في قدرة ابصار ان يجعل قوة هذا
الادراك في عضو البصر) اى اذا كان الصانع قادرا على ان يجعل العضو
البصري (الذي يكون بعد العاقل) بحيث يحصل له الادراك بلا مباشرة
وملافة في قدرته ايضا ان يخلق هذا الحالة المخصوصة المسموعة بالرؤية
المتعاقبة بدتة تعالى في العباد من غير شبهة ولا تكليف اذ ليس هذا بابعد
من ذلك كما لا شك فيه قوله (المسلم ان يكون تعالى من غير تأنيب الفقيه من غير
شبهة ولا تكليف ولا ملافة ولا حاجة تعالى الى تأنيب كونه غير قوله)
في ان لكل المدرك الذي ياتي عن غير هذا شرح اقول (ولا ملافة) انه هو صراح
قوة ظاهر (وهو قوله (كل شيء يخفى) فضايف (ما لا يسلط حاله) من ثبته
في الوجود حتى يكون وجوده وجوده فبالنور الضيف واما ان يكون
اشدة قويا) معلوم من جهة (ويعجزه المدرك عنه) ويكون خطه من وجوده
قويا وقويا (مثل نور الشمس) فرض الشمس فالابصار اذ منته
اى نظره اليها (ان كانت حسي) اى يخرج عن ادراكها واخفى عنك عنها
كثيرا) ويحتمل ان يكون سبب الخفاء ان ماهيته لا يصلح لان يكون متعلقا
لادراك او يصلح له ذلك يخرج القوى الداركة عن الاثبات لادراكها مباشرة

تفسير
مفسر

شبهه ولا تكليف
نسخه

ابن نسخه

ان يتعلق بها (و اما ان تكون) خفاؤه (لستر) بمنع لادرل عن الوصول اليه (والرما مابين كالمثل ليعول بين البصر وبين ما وراءه وما غير ما بين وهو اما مالم يخلو حقيقة الشيء) واما لا صق غير محتاط الخاط مثل الموضع والعارض حقيقة الانسانية التي غشيت) اي غشيت تلك الامور تلك الحقيقة فتذكر الضم باعتبار تأويل الحقيقة الانسانية بالانسان (فهى) اي تلك الحقيقة (خفية فيها) اي في تلك العوارض لان الموضوع ليس بسائر لذاته بل لاجل انه يستعجب للواحق الغريبة كما يظهر من كلامه بغير هذا فلي هذا تكون الخاطئة السارة حقيقة هو العارض ويمكن ان يكون المحلل سائرا لذاته كالحل فيكون الحقيقة خفية في المحل والعوارض لا في العوارض فقط والسائر الخاطا لا يخ عن المحل والحال لانه اذا لم يكن احدهما لكل مباينا لها اذا انحاطت الى هي المصاحبة لخصوصية يقتضى خروج كل منهما عن الآخر فلا يكون جزءا فحين ان يكون مباينا (وكذلك) الحال (اشارة الامور لخصوصية) في كونها محذوفة بمجالها وامور حالة فيها (فالقول يتعج الى فسرهما) اي الى ازالة تلك المحب (عنهما حتى يخلص) عن هذه الماهية (فاذا حصل لهما الحلاص) منها ووصل الى حالى كنهها والملاصق مثل الثب للابس وهو في حكم (المان) بل هو بيان **فصل** في الملاصق والمباين مختلفين ويتجملان اشياء متغايرة توفيقهما الادرك وجعلهما اياه موقوفا (عندهما لانهما اقرب الى الدرك) فوقع ادراكه اولاهما فحصل الى ما بعدهما لنحو بيته **فصل** في الموضوع بخفى الحقيقة الجلية لما شاع انفصاله) اي بواسطة عرض ما يقع انفصاله الموضوع (من الواحق الغريبة) لان لاستعدادات المحل واحواله مدخلا في فرضان احوال مخصوصة عليها على ما اوضحه بقوله (كانطقة التي يكتمنى صورة الانانية فاذا كانت كبيرة معتدلة) لا يمكن كيفياتها الى الافراط والتفرط (كان الشخص عظيم الجثة حسن الصورة) اذا تكبر وصير جثتها عظيمة والاعتدال يتناسب الاعضه وكيفياتها فيصير به حسن الصورة (وان كانت باسدة فبها كل الشخص المتكون

٢ الحقيقة
نسخه

٣ كثرية
نسخه

منها بالصد) اي يكون صغيرا لجم فيجب الصورة لانفعا اسباب العظم والحسن (وكذلك يتبع طباعها المختلفة) اي يتبع اختلاف حقيقة الشفقة (احوال غير مختلفة) كما شاهد من الاختلافات التي من انواع الحيوانات **فصل** في القرب (القرب) نوعان صوري وهو قرب (مكانى ومعنوى) فكما ان غاية القرب المكاني هو اتصال احد الجسمين بالآخر اتصالا حسيبا كذلك غاية القرب المعنوى هو اتصال احد الشئين بالآخر اتصالا عقليا ولذا اذعن عن القرب المعنوى بالاتصال (والحق) غير مكاني لانه لو كان مكاني لكان ذا وضع فلا يخ اما ان يقوم بذاته وبغيره لا يأتزان يقوم بغيره اذ هو متايف للوجوب الذاتي فعين ان يقوم بذاته مع لا يجوز ان لا يتقسم اضلالا للغير بالذات فوفا غير معتدلة وكذلك عينة غير يساره فيجب ان يتقسم فلا يتقسم يستلزم التركيب المتايف للوجوب الذاتي فلا يتصور فيه قرب وبعد مكاني (ولمعنوى) اما انفصال من قبل الوجود واما اتصال من قبل الماهية) اي القرب المعنوى الذي هو المتناسبة لخصوصية امان جانب الوجود او من جانب الماهية لاجاز ان يكون من جانب الماهية لان (الاول الحق لا تناسب شئ) بوجه من الوجوه (في الماهية) اذا ما هيته له كما يلف فضلا عن ان يكون له مع شئ مناسبة لخصوصية في الماهية (فليس شئ الى نسبة اقرب وبعد في الماهية) فعين ان يكون من جانب الوجود (وانصال الوجود لا يقتضى في الواقع (قربا اقرب) واشد (من قر به تعالى) بالاشياء بدنى ان طبيعة الاتصال الذي هو القرب لا يقتضى في الوجود ولا يمكن لها فرد هو قرب مخصوص اذوى من قر به تعالى باوجودات (واقف لا يكون كذلك وهو مبدأ كل وجود ومهبطه) كما سبق بيته فيكون جميع الوجودات حاصلة منه فيكون لذته تعالى اتصال معنوى وارتباط ذاتي بتلك الوجودات الوجودات بخلاف سائر الماهيات فلانها من حيث ذاتها اجنبية عنها بعيدة عنها ثم بواسطة ذاته تقدرت بحصلها اتصال بالوجودات وقرب منها (وان فعل بواسطة

٢ الوجودات
نسخه

فلا واسطة واسطة (وهو اقرب من الواسطة والواسطة من حيث هي غير مرتبطة بشئ) بل من حيث انها متعققة وتلك الخلفية يكون من الغير (وهو اقرب من الواسطة) اذ الواسطة يصغر بسببه واسطة فليس فيها الاتصال الذي كالشمس فانها تأتق من الضوء في البيت بتوسط الكوة ولاشك ان قرب الضوء من الشمس اقوى من قرينه من الكوة بل لانسبة بينهما في القرب كما ينبغي فلا قرب اشهد من قرينه تعالى بالحوادث واذاتهد ما قرينه (فلا يخاف ما يلحق الاول من قول سائر الاصق اوجيب) لان الخلفه من هذه الجهة المتماضيه في المكانيات وفيتميز الواجب تعالى عنها اوجيب (وهو يميزه الحق الاول عن مخصوصه الموضوع) والايكزم ان يكون مختصا بالذات (وتقدس عن عوارض الموضوع وعن الواجب احرية بما يلائم في ذاته) لا يلزم من تنزعه عما ذكر ان لا يكون به ليس في ذاته بل هو ان يكون له عوارض ذاتيه سائر اليه الا ان يفسد ان العوارض الذاتية ايضا هناك ينتف اذ ليس في الخارج الا ذات ٢ يجيب ان يميز عنها العقل اعتبارات ايمان بنفس ذاته فقط وامان من حيث اضافتها لشيء والقول بكونها بشارته في غاية الاستبعاد تأمل **فصل** (لا وجود اكل من وجوده) لانه علم فوق القام كائن لاشئ من الوجودات كذلك فيكون اكل منها (فلا حقا به من) جهة (بعض الوجود فهو في ذاته ظهوره) اذ اسباب الاختفاء عن ذاته تعالى ينتف بالكلية كما بينته (والسنة ظهوره يامن) وكيف لا يكون كذلك والحال (انه يظهر في ظاهر كائنه) فانها (يظهر كل حق) على الابصار (او ينسبط عنها لا عن حقا ٢) بل اعجزها عن ادراكها (تفسير النص الذي بعده لا كثرة في هو ذت الحق) لان الكثرة فيها يشترط التركيب المتاني للجوب الذاتي (ولا اختلاط له بالاشياء) لا بالخلقية ولا بالخالية كما سبق (بل نفرد) في ذاته (بلا غواش) غريبة وعوارض اختارجية (ومن هناك) اي ومن اجل عدم الاختلاط ونفردة عن العوارض (ظاهرة) وكما كثرة ما لا ط فيه بعد ذاته (لانها

٢ بحث نسخة

٣ نسخة

٤ نسخة

معلولة للذات ورتبة العلوية اناخر (و) بعد (ظاهرة) ايضا لان طاهرته عين ذاته لانها عبارة عن علم تعالى بذاته ولاشك ان يكون الكثرة والاختلاط بعد الذات فيكون بعد طاهرته والكثرة والاختلاط التي بعد الذات ليست صادرة عن الذات من حيث انها اعتبر معها شيء آخر ٢ وكل شئ اعتبر معها فهو صادر عنها (ولكن تلك الكثرة صادرة (من ذاته) المجردة (من حيث وحدتها) اي من حيث انها لم يكن معها شيء (فهى من حيث طاهرته) التي هي عين ذاته يعني ان ذاته من حيث (هي ظاهرة وهي بالحقيقة يظهر بذاتها ومن ظهورها) التي هو عين ذاته (يظهر كل شئ فيظهر مرة اخرى لكل شئ بكل شئ) اذا ما شئ من الاشياء الا وهو يدل عليه لانه عقلي قطعية كما قيل في كل شئ له اية دليل تدل على انه واحد (وهو ظهور بالآيات وبعد ظهوره بالذات) كما لا ينبغي (وظاهرته الثانية تنصل بالكثرة) اما من قبل اسباب الظهور التي هي الآيات وامان قبل من ظهور ذاته تعالى عليه (وتدبث من طاهرته الاولى التي هي الوحدة) وهي علم بذاته الذي هو عين ذاته المسلوب عنه جمع وسوء الكثرة ومنشأ لظاهرته الثانية لان العلم بالذات سبب للعلم بالاشياء كما سبق والعلم بالاشياء سبب لوجودها في العين ووجودها في الصين سبب لظاهرته الثانية **فصل** (لا يجوز ان يقال ان الحق الاول يدرك الامور المساعدة عن قدرته من جهة تلك الامور) اي لا يجوز ان يكون علمه بالاشياء مستقادا من الامور الصادرة عنه ٣ (كما لا كالك الاشياء المحسوسة) اي كاستفادتنا ادراك تلك الاشياء (من جهة حضورها وتأثيرها فينا) اذ لو كان علمه بالاشياء كذلك (فيكون) الاشياء (هي الاسباب لعالية الحق) وهو باطل لانه يلزم استكمالها بالغير وهو باطل لاستمراره انقاصان الميزة عنه ولانه تعالى يعلم ذاته ويلزم منه العلم بما وجبه ذاته

٢ اذ كل

نسخة

٣ نسخة

٤ نسخة

٣ عن قدرته

نسخة

فيكون علمه بالاشياء مستقدا من علمه بالذات لامن الخارج والى بيان
آخر اشار بقوله (بل يجب ان يعلم انه يدرك الاشياء من ذاته
تقدمت) لامن الخارج (لانه اذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستقلة)
المتعلقة بكل الممكنات لان القدرة اما عين الذات كما هو الظاهر
من كلامه سابقا حيث قال لحظت الاحدية وكانت قدرة لازمة لها
والقدرة لا يمكن تعقلها بدون تعقل المقدور لحظ من القدرة المقدور
(لحظ الكل فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره والعلوم المتناصلة
لذاته) وان كانت باجتماعها صادرة من الله تعالى لكنه يجوز ان يكون
بنها ترتيب (اذ يجوز ان يكون بعض العلم سببا لبعضه فان علم الحق
الاول بطاعة العبد الذي قدر طاعته سبب لعلمه بالذات بخلاف رتبة وعلمه
بالذات) اي بان توابه (تواب غير منقطع سبب لعلمه بان فلانا اذا دخل
الحنية لم يده الى النار ولا يوجب هذا قلبه و بعدية في الزمان بل يوجب
القلبية والعبودية التي بالذات وقبل يقال على وجه خمسة) عند الحكماء
(ويقال قبل بالزمان كالخروج قبل الصبح) وهو قبل الاجتماع مع العبد
اعني انه قبل يكون نفس قلبه فقط منشأ عدم الجماع مع العبد وقد اعتبر
في تلك القلبية اجراء الزمان اما بالوقوع فيها كالذي يقع في اول شهر
بالنسبة الى ما يقع في آخره واما ذوات تلك الاجزاء من حيث هي كالشهر
الذي هو اول شهر بالنسبة الى الجزء الذي هو آخره فلو كان بعض
تلك الاجزاء على مسددة للبعض الاخر منها لا يتعوض تعريف القبل
بالزمان بها من تلك الحنية لان منشأ عدم اجتماع السابق مع
اللاحق بهذا الاعتبار هو ان اللاحق يتوقف على عدم السابق
لان قلبية السابق بهذا الوجه يقتضي ذلك غاية ان يجتمع في اجزاء
الزمان تقدم زمني وتقدم بالطبع ولا مقدور في ذلك كالاتفاضل
بالنسبة الى الابن فان له تقدما بالطبع وتقدما بالزمان وتقدما بالشرع
(ويقال قبل بالطبع وهو الذي لا يوجد الا آخر دونه وهو يوجد دون

٧
نسخه

٢
نسخه
٢
نسخه
٢
نسخه

الآخر) اي الذي يكون محتاجا اليه ولا يكون عليه موجبة (مثل
الواحد الاثنين ويقال قبل بالترتيب) اي قبل اعتبار جميعه ٢ الوقوع
في المرتبة وهو اما حسي) كالصف الاول قبل الثاني اذا اخذت من
جهة القبة او عقل) كالجنس بالنسبة الى النوع اذا اخذت من جانب
الاعلى) قال الشيخ في فاطية سوريا س الشفاء المتقدم بالمرتبة على
الاطلاق هو الشيء الذي ينسب اليه اشياء اخرى فيكون بعضها اقرب
منه وبعضها بعد واما بعد المطابق فذلك ما هو اقرب النسب بين اى هذا
المسبوب (ويقال قبل بالشرع) وهو قبل اعتباره بزيادة الفضيلة على مادونه
(مثل) كون (ابي بكر رضي الله عنه قبل عمر رضي الله عنه) ويقال
قبل بالذات واستحقاق ٢ الوجود) وهو قلبية العلة الموجبة على معلولها
ويكونان معا في الايمان لكن لا يكونان معا بالقياس الى حصول الوجود
والوجوب وذلك لان وجود ذلك وجودي لم يحصل من هذا
واما وجود هذا وجودي فيحصل من ذلك فيكون هو اقدم بالقياس
الى حصول الوجود والوجوب (مثل ارادة الله تعالى وكون الشيء
فانهما يكونان معا لانا نأخر كون الشيء عن ارادة الله تعالى في الزمان)
اذ لا يمكن ان يخالف المراد عن تعاقب ارادته تعالى به كما هو مذهب
اهل الحق (لكنه يتأخر في حقيقة الذات لانك تقول اراد الله فكان
الشيء ولا تقول كان الشيء فاراد الله) وهذا الترتيب العقلي الصحيح
لدخول الشفاء على الصحتا هو القلبية المشتركة بين القول بالذات والقيل
بالطبع (فخص) (ليس علمه بذاته مقارفا لذاته بل هو ذاته
وعلمه بالكل صفة لذاته ليس هي ذاته بل لازمة لذاته) كما سبق بيان
ذلك مفصلا (وفيها) اي وفي تلك الصفة التي هي العلم بالكل
(الكثرة الغير المتناهية) ككثرة المعلومات الغير المتناهية
وتجسب مقابلة القدرة والقوة الغير المتناهية) باعتبار قلة علمها
بالمقدورات التي لا تحصى (فلا كثرة في الذات) اي فلا يلزم
من قيام الصفة التي فيها الكثرة بالذات كثرة في نفس الذات

٢
نسخه

٣
نسخه
٣
نسخه

٣
نسخه

٤
نسخه

(بل) يكون الكثرة قهوا (بعد الذات) بعدية ذاتية (فان الصفة) التي
 هي العلم (بعد الذات) لا يؤمن بل بقرين الوجود (لان الذات علمه
 موجبة لها) (لكن تلك الكثرة ترتب سببي) ومسببي (ترتب)
 تلك الكثرة وتنتهي (به) اي بسبب ذلك الترتيب (الى الذات بطول
 شرحه) وتقتضيه (وتعلم ذلك اجالا من الترتيب الذي في الموجودات
 العينية لانه حكايه عن الترتيب الذي ينشأ باعتبار وجوداتها العلمية
) (والترتيب يجمع الكثرة) (التفرقة) (في) - كـ واخذو (انظروا) والنظام
 وحده مانه بصير تلك الكثرة واحدة (فاذا اعتبر الحق ذاتا
 وصفاتا كان كل في وحده) هي ذلك النظام (فاذا كان كل كل) يعني كل
 مركب (ممثلا في قدرته وعلمه) ذهب الشيخ ابو علي الى ان علمه تعالى
 بالاشياء عين قدرته عليها لا يعتمد علمه بها يتمكن من اليجاد فلو كان علم
 الاشياء بواسطة علمنا بها قطع لكان نفس علمنا بهاقدره وليس كذلك
 لان معنى القدرة قينا هو ان يتمكن على اليجاد ما علمناه وذلك يتعلق
 بالقوة ٢ الحركة والالات واذا كان ذلك غير جائز في الاول وكان علمه
 بالقدرة كافيا في ان يوجد فكون علمه قدرته لكن كلام الشيخ يدل
 على ان القدرة مقارة للعلم لانه جعل ملاحظة القدرة سببا للعلم بالكل
 حيث فرع قوله فليحظ الكل على قوله لحظ القدرة المستقلة (ومنها)
 اي من القدرة والعلم (يحصل حقيقة الكل مفرزة) معرفة عن الواحد
 الخارجية المادية على وجه الكلية (ثم يكتفى الواو) وطوارضها
 باعتبار وجودها في الخارج والحاصل ان القدرة والعلم يتعلقان بالحقائق
 المركبة من وجهين احدهما باعتبار حصولها في نفس الذات على
 وجهها كالمجالي والثاني باعتبار وجودها في الخارج مقرونة بالواو
 المادية (فهو كل الكل من حيث صفاته وقد اشتملت عليها احديته
 ذاته) يعني ان صفاته متشكلة على الكل وذاته متشكلة على تلك
 الصفات فيكون ذاته لا تشمله على الكل كل الكل (بتفسير النص
 الذي بعده) وهو قوله هو الحق فكيف لا يقال حق لا قول المطابق

٢ الحركة
نسخه

الخبر عنه الذي هو الواقع باعتبار قياس الواقع اي بين يدي الواحد
 مطابقا بكسر الباء والقول مطابقا ؟ يفهم واذا فهم القول على الواقع
 بان يكون القول مطابقا بكسر الباء واواقع مطابقا بفهمه يكون
 بهذا الاعتبار صدقا ولذا قيده بقوله (اذا طابق القول) اي اطلاق
 الحق على القول باعتبار كون الواقع مطابقا له (ويقال حق القصد)
 ايضا اذا طبقه الواقع (ويقال حق الوجود الحاصل بالفعل)
 اي في وقت من الاوقات سواء تحقق حصوله كقولنا الحق يتحقق
 والناحق او يستحقق كقولنا القيامه حق والحساب حق (او يقال حق
 الوجود الذي لا سلب للطلان اليه) وهو ما يكون ماهيته عين ذاته
 (والاول تعالى حق من جهة الخبر عنه) لان القول اي يطلق
 عليه الحق بواسطة مطابقه الخبر عنه فالخبر عنه اولي بان يكون حقا
 (حتى من جهة الوجود) لان وجوده اقوى اي وجودا
 الموجودات وان كانها فهو احق بان يكون حقا (حتى من جهة العلم
 لا سلب للطلان اليه) ولا يتطرق الفناء الى ذاته (لكنا اذا قلنا انه
 حق فلا نه الواجب الذي لا يتناقضه بطلان) يعني اذا اطلقنا الحق
 على الواجب فعلى ان يكون مرادنا به المعنى الثالث لانه لا يمتنع ان يكون
 في الحقيقة لعدم مخالفة لطلان مطلقه (ولا به) يجب وجوده كل باطل
 كما قال الشاعر (الاكل شيء ما خلا لله باطل وهو باطل نفسه شديد
 الطهور غلب ظهوره على الادرار حتى) كما مر مرارا (وهو
 ظاهر من حيث ارادنا بسبب الى صفاته ويجب) تلك الصفات
 (عن ذاته فيصدق بها) اي ذلك الصفات من حيث انها ثابتة
 للذات (مثل القدرة والعلم يعني ان في القدرة والعلم ميساغا وميسغا)
 اذ كل من ينظر في الموجودات المكنية نظرا صحيحا ويتدبر فيها يتدبر
 كاملا بل انه تعالى علم قادر بخلاف كنه الذات فانه لا يمكن ان يعلم
 عليه احدا كما اشار اليه بقوله (فاما الذات فهي محتجزة فلا يعلم
 على حقيقة الذات) وكهها (فهي) او كنه الذات (باطن)

٢ مطابقا
نسخه

باعتبارنا) وعبر فوانا المدركة عن ادراكه (وذلك) اي كونه باطنا
 (لاي نفس جهة) حاجب وساير (ويطاهر باعتباره) اي بالانقياس
 الى نفس ذاته (ومن جهته) وهي الايات الدالة عليه التنسية الى
 صفاته الواجبة لذاته تقدست اعلم ان كمال العبد الخلقى بصفاته
 واسماؤه بقدر مايلق به . وبسبب ذاته اذ به يحصل لفظ الحقيقي
 والانس في مراتب متفاوتة فيهم من لم يكن له حظ منها الاسماع
 اللفظ فهو في مرتبة الهمة او يكون حظهم معناه القوى فهو
 قريب من الاول في المرتبة او يكون حظهم اعتقاد نبوت معناه الله تعالى
 من تفسير كشف بل تقليد فهذه مرتبة العلماء الظاهرين واكثر
 العوالم لكن حظوظ السارفين من معاني اسماء الله تعالى ثلثة
 الاول معرفة هذه المعاني بالما كاشفة والمشااهدة بحيث لا يصور
 فيها الخطأ أو كرم هذا وبين الاعتقاد بالتقليد او الاعتقاد
 من الدليل الجسدي الثاني استغناءهم ما يكشف لهم من صفات
 الجلال على وجه يبعث منه شوقهم الى الاتصاف بما يمكنهم من تلك
 الصفات ليقربوا بها من الحق قريبا بالصفة لا بالكان ويحصل لهم
 شبه بالمالكة القربين الشالك السعي في اكتساب الممكن من تلك
 الصفات والخلق بها كونه بضمير العبد زائرا قريبا من الرب تعالى
 ويصير رفيقا للملا الأعلى فان قيل كيف يكون القرب من الله تعالى
 مع انه في غاية النزعة والبعد عن صفات المخلوقين قلت الموجودات
 على قسمين كامل ناقص وهما متفاوتت درجات الكمال واقتصر
 منه في الكمال على واحد حتى لم يكن الكمال المطلق الا له ويكون
 لباقي الموجودات كمالان متفاوتة فكلها اقرب الى الذي
 له الكمال المطلق قريبا بالدرجة واكثره لا بالكان فيمتساوت القرب
 تعالى يتفاوتت الكمالات قال الشيخ الصديقي في عوارفي
 المسارقي حكى عن الشيخ ابي علي الفارسي انه حكى عن شيخه
 ابي القاسم الكركاني انه قال اسماء التسعة والتسعين بضمير اوصافا للعبد

السالك وهو بسند في السلوك غير راضل ويكون مراد الشيخ
 رحمه الله ٢ عن هذا ان العبد يأخذ من كل اسم وصفة يلائم
 حال البشر وقصوره وضعفه مثل ان يأخذ من اسم الرحيم معنى
 من الرحمة على قدرته البشر وكل اشارات المشايخ رحمه الله
 في الاسماء والصفات التي اغر علوهم على هذا المعنى والتفسير
 وكل من توهم بذلك شذبا عن الحلول يتبدل والحد هذا كلامه
 واذا تقرر هذا فقول (انك اذا اكتسبت كمالا ٣ عن صفاته
 تعالى قطعك ذلك عن صفات البشرية وقلم عرقك عن ٤ مفرس
 الجسمانية) لانك على قدر ذلك الاكتساب تقرب من صفات
 الواجب تعالى والتجريدات وتبعد من صلايق البشرية وعواريق
 الجسمانية مثل ان تكتسب من اسم القدوس وتبلا ان تظهر
 حبك عن البكودرات وحوايك عن الذناب الجسمانية والنسوبات
 الجارية وروحك عن دنال الاخلاق والصفقات الجنية
 ومركب عن الانقياد الى ما سواه من حظوظ العنوية والاخرية
 وان تلقت الى معرفة الحق اذاته ومعرفة الخير للعمل به ونظاهل
 ان الضل المكتسب من هذا الاسم يقربك من الحق ويصديك
 عن الحق وهكذا ظلال باقي الاسماء فاجهد ان تكتسب
 ظلالها لتفوز فوزا عظيما فاذا اكتسبتها (فوصلت الى ادراكك
 الذات عن حيث لا يدرك اذ غاية نيل البشر في ادراك ذاته المفسدة ادراكك
 انما لا يدرك (فانفذت بان تدرك ان لا يدرك فذلك) اي
 فلاجل التناذك بان تدركه لا يدركك ادراك الذات (عليك ان تأخذ
 من بطونه) وهو كونه بحيث لا يمكن ان يتعاقب به الادراك وعلمه
 بهذه الحية موجها (الى الظهور) باعتبار الايات والمطويات
 (فيظهر لك عالم الاعلى وعالم الربوبية عن الافق الاسفل وعالم
 البشرية) اذ من هذا العالم تتغلب الى العالم الاعلى لان تدرك
 المحسوسات التي هي اقرب اليها اولام بالنظر والتأمل فيها

٢ ويكون الشيخ
 على بهذا
 نسخة

٣ اظلال
 نسخة
 ٤ مفر
 نسخة

٥
 نسخة

نظير علينا عالم السموات وكيفية صدورهما عن مسددهما
 (الفصل الثاني) يؤلف من جنس وفصل كما يقال
 الانسبال حيوان ناطق فيكون الحيوان جنسا والناطق
 فصلا (وهذا عند جمهور المنطقيين والشهور بينهم والحق
 انه لا يجب ان يكون مؤلفا منهما لان الواجب فيه ان يكون موصلا
 الى الكثرة مع اعتبار جميع الاجزاء فيه اعم من ان يكون
 مجزأة او لا ومن الذي فرض عليها ٢ تحويلها ولو وجب تألفه
 من الجنس والفصل يلزم ان لا يكون الناطق بجموع قواني
 الاكتساب لان الماهية المركبة من اجزاء غير مجزأة كالشمعة
 اذا حصل جميع اجزائها في العقل مفصلا فلا شك انه حينئذ
 يحصل ماهية ذلك المركب في العقل فيكون جميع الاجزاء باعتبار
 التفصيل موصلا الى التصور خارجا عن الطرق الموصلة
 البنية في الناطق (الفصل الثالث) (الموضوع هي ٣
 التي الخالص للصفات والاحوال المختلفة) ظاهر هذا التعريف
 لا يتناول المادة وقد اطلق قبل هذا على المادة حيث قال مثل
 الموضوع والعوارض حقيقة الانسانية الا ان يعم في الصفات
 بحيث يتناول الجوهر ايضا حينئذ يشمل المادة والمادة قد توجد
 مع صورة متعادلة بصورة كائنة وتزول بحلولها ويسمى موضوعا
 كما يقال ان الماء موضوع للهواء والطين موضوع للانسان
 فان الصورة الساتية والطينية يطل عند وجود الهواء والانسان
 وقد يكون الموضوع فرقا مثل الاعضاء بصورة البدن وقد يكون
 ابتداء مثل الاخلاط بل الاركان لها وقد يكون جزئيا مثل هذا
 الحشيش للكرسي وقد يكون كليا (مثل الماء للجمود والطين
 والخبث للكرسي وساية وثوب للحدود والبياض)
 (الفصل الرابع) (هو اول من جهة انه منه) اي
 من جهة ان وجوده من ذاته معنى لا يبيد لوجوده وهو

٢ عليها

نسخه

٣ هو

نسخه

٣ هو

نسخه

مبدأ لكل ماسواه بان (يصدر عنه كل وجود لغيره) هذا هو
 موافق لما قيل من ان مفهوم الاول حرك من امر وجودي
 وهو كونه مبدأ لغيره ومن امر عددي هو انه لا مبدأ له (وهو
 اول من جهة انه اول بالوجود لقابلية قرينه منه) وكونه معدنا
 لجميع الكمالات (وهو اول من جهة ان كل زمان) اي
 حادث (ينسب اليه تعالى بكون ٢) اي باعتبار وجوده
 (فقد ٣ وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشيء) (الحدوث
 هو ماضق قدمه على وجوده سبقا زمانيا و) (وجد) اعني الحق
 الواجب (معه) لانه موجوده (لانه) لان كونه فيه يستلزم
 الحدوث اذ الزمان لا يدخل فيه الا المتغير فان قيل نحن لا نتفصل
 من كون الشيء مع الزمان الا ان يكون ذلك الشيء فيه ولا شك
 انه مع الزمان فيكون فيه قلنا ان ماهية الزمان هو اتصال التقضي
 والتجدد اي امر متصل بلزمه التقضي والتجدد فلا يكون فيه شيء
 الا وله تقسيم وتأخر كالحركة فانه من حيث حركته اني فيها
 التقضي والتجدد حاصل في الزمان ومن حيث ذاته التي لا تقدم
 ولا تأخر فيها ليس في الزمان بل معه فاشي الذي يكون
 في الزمان يلزم ان يتغير بغير الزمان وما يكون مع الزمان لا يلزم
 ان يتغير بغيره فضلا يلزم من كونه تعالى مع الزمان كونه فيه
 لان ذاته تعدت متزمنة عن جميع انواع التغير الذي سببه يكون
 الشيء في الزمان وبالمجمل ان الزمان امر سائل فلا يدخل فيه الا
 ماله سيلان قال الشيخ في تعليقاته العقل يرفض له ثلثة اكواف
 احدها الكون في الزمان وهو متى الاشياء المتغيرة التي يكون
 اها مبدأ ومتتهى ويكون متندا غير متناه بل يكون
 متقضيا ويكون دائما في السبلان وفي تقضي حال وتجدد
 حال والشيء كون مع الزمان ويسمى الدهر وهذا الكون
 محيط بالزمان وهو كون الفلك مع الزمان والزمان في ذلك
 الكون لانه ناشئ من حركة الفلك وهو نسبة الثابت الى المتغير

٢ يكون
نسخه٣ وقد
نسخه

الا ان الوهم لا يدركه ؟ ادراكه لانه رأى كل شيء في زمان
ورأى كل شيء يدخله كان ويكون والماضى والحاضى والمستقبل
والمستقبل ورأى لكل شيء متى اما ماضيا او حاضرا او مستقبلا
الثالث كون الثابت مع الثابت ويسمى السرمد وهو يحيط الدهر
(هو اول لانه اذا اعتبر كل شيء كان فيه اولا اثره)
اى فعله (وثانيا قوله ٣) بالذات (لا بالزمان) اذ يصح
ان يقال اوجد فوجد وظاهر ان الوجود لا يتأخر عن اليجاد
بالزمان (هو آخر لان الاشياء اذا لوحظت) اولا (ونسبت
اليها اسما بها) ومبدا بها (وقف عنده تعالى المنسوب)
الذى هو اول الاسباب اذ لاسبب فوقه لانه مسبب الاسباب
والخاص انه اذا ابتدئ من جانب المعلوم ولو حظ ترتب اسبابه
انتهى الى الواجب قطعيا فيكون هو آخر (هو آخر لانه
العالية الحقيقية) وهى غاية القابات التى يطلب لذاتها لا لشي
آخر (فى كل طلب فالعالية نيل السعادة) التى هى اغلية كمال
التمكن للشيء بحسب فطرته (فى قولك لم شراب الماء فتقول
ليغير المزاج فبال لم اردت ان تغير المزاج فتقول للصحة يقال
لم طلبت الصحة فتقول للسعادة والخير) اى لاجل كون
البين على وجه الكمال (ثم لا يورد عليه سؤال يجب
ارتجاس عنه لان السعادة والخير يطلب لذاته لا لغرض فالحق
الاول يقبل به كل شيء) ويشوقه لان ما يشوقه كل شيء
هو الوجود اذ كاله الدمد من حيث هو عدم لا يشاق اليه
بل من حيث يشبه وجوده فالشوق بالحقيقة هو الوجود ولما
كان وجودات الممكنات وتكاليفها جائزة الزوال فى حدود ذواتها
يكون فى حكم العدم فلا يكون معطويا حقيقة بل المط الحقيقى
هو الذى له برادة فى نفسه من العدم والنقص وهو ذات
الواجب الاول كل شيء يتوجه نحو كماله الخاص المطلق له اما
بالارادة او بالطبع ليحصله ويخرج بذلك من القوة الى الفعل حتى

لا يمكنه
نسخه

٣ قوله
نسخه

يصير مناسباً للبدأ الحق الذى هو كمال بالفعل من جميع الوجوه
فيقرب منه فيكون كل شيء مقبلا الى ذاته تقدست (طبعها
وارادة بحسب طاقته) وما يليق (بحاله يعلى ما يعرفه
الراسخون) الذين ثبتوا وتمكنوا وعضوا بضرس قاطع (فى العلم
بتفصيل الجملة وبكلام طويل فهو المشوق الاول للحق)
الذى يتو جسده نحوهم جميع الاشياء فيكون غاية الغيات
(فلذلك) اى لكونه يتوجه نحو كل شيء وكونه يطلب لذاته (هو
آخر) وسابغ آخر ته تعالى بكونه غاية ذاتية اراد ان بين
كونه تعالى غاية يوجب اوليته ايضا من وجه فقال (كل غاية)
باعتد للفاعل على فعله (اول فى الفكرة) اى فى الفعل والوجود
العالى لانها باعتبار هذا الوجه علة غاية ولا شك ان العلة الغائية
متقدمة على المفعول فيكون اول (آخر فى الحصول) لانها
مترتبة على فعل الفاعل باعتبار وجودها العيني فيكون آخر
فان قيل ان الواجب الحق متقدم بالوجود على جميع الاشياء ليس
معلولا لشيء منها فلا يجوز ان يكون غاية لشيء منها لان كونه
غاية يقتضى التأخر فلا يكون آخر فى الحصول قلنا ان كونه
غاية وآخرية فى الحصول ليس باعتبار وجوده فى نفسه ليس بزم
استحالته بل باعتبار وجود نسبة بينه وبين الطال كالترب منه
والوصول اليه ومعرفته (هو آخر من جهة ان كل زمانى يوجد
زمان يتأخر عنه ولا يوجد زمان يتأخر عن الحق) فيكون آخر
(هو طالب الكل) اى جاب الكل (الى النيل منه) والوصول اليه
(بحسبه) اى بحسب طاقة الكل ويليق بحاله (هو غالب)
اى مقتدره قدرة تامة (على اعدام العدم) يعنى اعدام
امور لا يتحقق الوجود بنفسها ولولم يعرض لها تأثير من خارج
لكانت باقية اولا وايدا على العدم (وعلى سلب الماهيات
ما يستحقها بنفسها من البطلان) اى على سلب امور يستحق

الطغيان والهلاك في حدود انفسها وهي المكتات فقوله
ما يستحقها بدل من الماهيات (وكل شيء هالك الا وجهه والله الجمد
عنه قوله على ما هدانا من سبيله فالولانا من تقضيله)

الجميد لله الذي وفق لانه علم هذا الكتاب وقصم من الزل والفتوة
الاضطراب والصلوة على خير من اوتي الحكمة (هـ)
ذلك وقضى الخطاب وعلى الله واصحابه الذين هم

الذين على تبيينه قوله اولوا الاالياب من بعد (هـ)
(تبارك) طبع في المطبعة المامرة في شهر رجب سنة

عشر مائة وتسعة احدى وتسعين ومائتين والف اتمت
تدوينها على ان لا يخلو في ذلك من غير الله

لكن لا (يا عظمي) ما في قوله يا عظمي يا عظمي
يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي

يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي
يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي

يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي
يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي

يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي
يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي

يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي
يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي

يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي
يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي

يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي
يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي

يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي
يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي يا عظمي



İSTANBUL
BÜYÜKŞEHİR
BELEDİYESİ
ATATÜRK KİTAPLIĞI

OSMAN ERGİN

KİTAPLARI

No